فلسفة الأخلاق والقيم

دكتور

عبد الوهاب جعفر

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

جامعة الإسكندرية



تليفاكس : ٥٤٠٤٤٨٠ - الإسكندرية

فلسفة الأخلاق والقيم

دكتــور

عبد الوهاب جعفر

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

جامعة الإسكندرية

2013م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : 5404480 - الإسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة لفلسفة الأخلاق

أصبحت فلسفة الأخلاق ضمن المواد الفلسفية التى تحظى باهتمام الباحثين الآن وأصبحت الجامعات الكبرى تخصص عددا أكبر من ساعات الدراسة لمادة الأخلاق بعد أن كان الاهتمام ينصرف نحو المسائل السياسية والايديولوجية والاجتماعية. وقد كان الاعتقاد – إلى وقت قريب – أن الاهتمام بالمشكلة الاقتصادية والعمل على حلها سيكون هو الكفيل بحل المشكلة الأخلاقية. وربما كان مصدر هذا الاعتقاد هو ما يزعمونه أن سوء الأخلاق وانحطاطها إنما يظهر وقت الأزمات الاقتصادية، كما أن البعض يظن أن الأخلاق هى القدوة والمثال وليست الأحاديث والأقوال. وقد نسي هؤلاء أن الأخلاق النظرية بما تسوقه من نظريات فلسفية إنما هى بمثابة الدعامة أو الجذور الأصلية لكل سلوك أخلاقى سواء شعر الإنسان بذلك أم لم يشعر .

وقد كان تطور الفكر الأخلاقي عند الفلاسفة والمفكرين رهنًا بتعدد مشكلات الحياة العملية وتطورها وعلى هذا فإن الفكر الأخلاقى لا يمكن أن ينفصل عن الحياة الاجتماعية اليومية فمثلا كانت ملابسات الحياة الاجتماعية هى التى دفعت بالمفكرين الأخلاقى فى بدايته إلى نوع معين من البحث، فهى التى فعت بالمفكرين الأوائل إلى التطرق لموضوع الفضيلة والتساؤل عن ماهيتها وعن تعدد الفضائل وتنوعها أو وحدتها .

وإذا بدا لنا أن الحوار كان ساذجا فإن هذه السذاجة الأخلاقية لم يكن من الممكن تجنبها بدليل أن سقراط كان يحاور الناس في الأزقة والميادين ويناقش إجاباتهم فتفتحت العقول شيئاً فشيئاً وتيقظت الإنسانية

وتنبهت إلى الصعوبات التى تعرضها الممارسات الأخلاقية تدريجياً (ونحن نعلم أن المصدر الأساسى لهذه الصعوبات ما يكتنف الفعل الأخلاقي من نسبية، فهو ليس فعلاً من أفعال الطبيعة كالتنفس أو الغذاء أو النمو يسير على وتيرة واحدة). ولهذا فإن الفكر الأخلاقى الذى بدأ بالبحث عن وحدة الفضيلة أو تعددها، قد انتهى عند كانط بالبحث عن الفعل الأخلاقى كما يحتمه "الواجب" .

وقد تطورت النظرية الأخلاقية بعد كانط ولم تفقد قيمتها بل أصبح الإنسان المعاصر هو أحوج ما يكون إلى الفليسوف الأخلاقى .

حاجة الإنسان المعاصر إلى الفليسوف الأخلاقى :

إن الإنسان المعاصر الذى يعيش فى ظل نظام رأس المال أو الذى يخضع لما أحدثته الآلة من تأثيرات قد تحول إلى مجرد سلعة لأن قواة الحيوية أصبحت مجرد رصيد يستثمر بالعمل ويستهدف الحصول على أكبر قسط من الربح وذلك تبعا للأسعار المتعارف عليها فى "السوق". وأصبح "السوق" هو القوة المنظمة للممارسات التى يقوم بها الإنسان المعاصر . ولذا أصبح الإنسان فى القرن العشرين لا يجد طمأنينته إلا جوار "القطيع" فهو إمعة، يفعل كما يفعل الناس دون أن يكون فى وسعه مخالفة جماعته في أنماط التفكير أو السلوك. إن المجتمع الرأسمالى فى حاجة دائماً إلى أفراد يشعرون بأنهم أحرار (وربما كانت هذه الحرية هى التى مهد لها فكر روسو بنظرية العقد الاجتماعي)، إلا أنه فى الوقت نفسه يتطلب من هؤلاء الأفراد أن يكونوا على استعداد للخضوع وأن يتكيفوا مع النظام الاجتماعى دون أي احتكاك أو صدام، إنه مجتمع يهيىء لأفراده أفضل السبل المعيشية، غير أنه يسلبهم تدريجياً جميع المسئوليات، ومن هنا صح القول بأن الفرد فى المجتمع المعاصر إنما يوجه دون قسر، ويقاد دون حاجة إلى قائد أو زعيم ويدفع به إلى الإمام دون ما هدف أو غاية،

اللهم إلا لكى يكون ترساً صالحاً فى الآلة الاجتماعيـة، بحيـث يتحـرك ويعمل ويؤدى وظيفته دون أن تكون له أية مبادأة شخصية، أو أى نـشاط مستقل.

ولكن، على الرغم من أن كل فرد فى المجتمع الحديث يحـرص على أن يعيش على نمط الآخرين إلا أن هذه الحياة على نمط واحد لم يكن من شأنها سوى أن تزيد من الشعور بالعزلة والقلق وعـدم الطمأنينـة أو "الاغتراب"، وهو إحساس مرضى اليوم. ولقد حاول الإنسان الحـديث أن يقضى على هذا المرضى الذى فرضته الآلة بأن يتغلب على يأسه بالبحث عن عديد من وسائل التسلية أو على الأحرى ما تقدمه "صناعة التـسلية" ولكن هذه الأساليب المصطنعة لم تستطع أن تحقـق الإحـساس بـالأمن والطمأنينة .

والحقيقة أن الإنسان المعاصر يفتقر إلى الوعى الأخلاقـي الـذي يوقظ فيه الإحساس بالقيم، ولقد تبين لنا أن حياته سطحية خاوية تفتقر إلى التعمق وينقصها الإحساس بالمعنى أو القيمة بفعل الحياة الآلية الحديثة التى انتزعت منه ملكة التأمل وجعلته مجرد حركة وسرعة وتعجل. وإذا قيـل أن حياة الإنسان الحديث هي حياة جهد ونشاط وتنافس، فإننـا لا نجانـب الصواب إذا قلنا أن هذا التنافس لا يخفي وراءه أي تأمـل أو تفكيـر. إن مطالب الحياة اليومية تتصارع فيما بينها ويطرد بعضها الـبعض الآخـر لكى يحل محله. إن الإنسان المعاصر يجد نفسه محكومًا بكل ما هو جديد حتى قبل أن يتاح له تذوق ما مر به من خبرات وأحداث، وهكـذا تكـون الحياة انتقالا من إحساس إلى إحساس، ومن خبرة إلى خبرة، دون أن تنفذ إلى شيء أو تتوقف عند شيء أو تتعمق فيه حتى لقد تبلد لدينا الإحـساس بالقيم. إننا لم نعد نفطن إلى القيم الحقيقية للأشياء والأشخاص بسبب مـا لدينا من سطحية، ولاشك أن الانزلاق على سطح الأشياء يمثـل أسـلوبًا

سهلاً من أساليب الحياة غير أنه يقترن دائمًا بالإحساس باليأس أو التشاؤم، ولا سبيل إلى علاج هذا المرض إلا باستشارة ما لدى الإنسان من قدرة على الدهشة أو التعجب من أجل دعوته إلى رؤية القيم. ومن هنا تظهر أهمية الفيلسوف الأخلاقى. والفيلسوف الأخلاقى ليس سوى ذلك الإنسان الواعي الذى يتمتع بقوة نفاذة تعينه على تذوق قيم الحياة، ومهمته أن يساعد الإنسان الحديث على استرداد حاسته الأخلاقية حتى ينفتح أمامه عالم الروح .

وإذا كانت الأخلاق الفلسفية هى العلم المعيارى الذى يحدد لنا السلوك الفاضل، وهو ما ينبغى أن يكون، فإن الأخلاق الفلسفية أيضا هى فلسفة علمية تمكن الإنسان من النفاذ إلى القيم، فهى لا تلقننا بعض الأحكام الجاهزة وإنما تعلمنا دائما كيف نحكم؛ وذلك حين توجه انتباهنا نحو العنصر الإبداعى في الإنسان، وحين تحثنا دائما على اتخاذ القرار، وحين تدعونا إلى التصرف تصرفًا أصيلاً مبتكرًا حسبما تقتضيه الظروف والملابسات .

ويتضح مما تقدم أن الأخلاق الفلسفية المسماه "بالمعيارية" لاتستهدف أنغلاق الإنسان داخل صيغ جامدة بل هى تريد أن يتقدم باستمرار نحو المزيد من الحرية والمسئولية والقدرة على توجيه الذات. ولاشك أن تحرير الإنسان من كل وصاية هو بمثابة خلق جديد للإنسان .

والأخلاق منهج تربوى. وقديمًا قال أفلاطون أن "الأخلاق هى مربية الإنسانية فمهمتها أن توقظ الإحساس بالقيم لدى الإنسان" .

تحديد المشكلة الأخلاقية :

إن المشكلة الإخلاقية ليست مشكلة ميتافيزيقية يمكن أن نتناول بالنظر العقلى الخالص فقط، بل أنها على وجه الخصوص مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى "الخبرة المعاشة". وأهم ما تتميز به الخبرة

البشرية هو أنها ممتلئة بالمعاني والقيم، كما أنها تتصف بالمعاناة الإرادية من أجل غاية سامية هي الخير الأسمى الذى يتحقق للفرد وللمجموع .

وإذا كان السلوك الغريزى لدى جميع الحيوانات لا يتجـرد مـن الغائية ولا يخلو من بذل الجهد فهل يمكن نسبة جانب أخلاقى إلـى هـذا السلوك؟؟ فى الإجابة عن هذا السؤال نلاحظ أن الغائية التى توجه السلوك الغريزى يجهلها الحيوان كما أن الجهد اللازم لهذا السلوك هو جزء مـن طبيعة الكائن، وسنرى فى دروسنا هذا العام، أن الممارسة الأخلاقية تقوم علي الوعى والاختيار، وربما خالفت مسار الطبيعة، لدى الكائن. ومن ثم يمكننا أن نقرر بعدم وجود سلوك أخلاقي لدى الحيوان، وإذا اعتُرض بأن بعض أفعال الحيوان – كالوفاء الذى يظهره الكلب نحو صـاحبه – يكـاد لايخلو من مسحة أخلاقية لأنه يشبه أفعال الخير التى يقوم بها الإنـسان، عندئذ ينبغى أن نكرر ما قدمناه من أن الممارسة الأخلاقية الحقة تـرتبط بتقدير واع للأمور وتتناسق مع مجموع متكامل من القيم وهـذا لا نجـده سوى عند الإنسان باعتباره "الحيوان الأخلاقى" الوحيد.

ويحدثنا ستيفنسون R.L.Stevenson عن طبيعـة هـذا الكـائن الأخلاقى الفريد فيقول : "ما أشقى تلك النفس الشبرية المسكينة التى لا تحيا على ظهر هذه الأرض إلا إلى حين، لقد قذف بها فى بحر مـن العوائـق والمصاعب. أنها تنغلق على رغبات متعارضة لا تعرف الانسجام .. ومع ذلك فإنها تكشف عن العديد من الفضائل .. إن الإنسان لـيعلم أن حياتـه قيصرة الأمد، محدودة الأجل، ولكنه يجتمع مع ذلك إلى أقرانه لكى يتبادل معهم الرأى حول الخير والشر، والصواب والخطأ .. وهو على اسـتعداد دائم لحمل السلاح دفاعًا عن مصالحه .. غير أنه يعيش على فكرة الواجب (واجب نحو نفسه وأهله وربه) وهذا (الواجب هو الـذى يفـرض نمطـاً خاصاً من السلوك أو نوعاً معيناً من الآداب، وهو إذا تمـسك بالـشرف،

فكأنه يؤمن فى قراره نفسه بأن تلك اللؤلؤة الثمينة ينبغى أن تتمسك بها النفس التعيسة أو الشقية) .

إن الكائن الإنسانى هو أقدر كائنات الطبيعة على مراقبة دوافعه والعمل على قمعها أو إبدالها أو إعلائها، وهذا هو معنى القول بأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يمكنه أن يستبدل بالنظام الحيوى للحاجات، نظاماً خلقيا للقيم – ومهما كانت درجة الانحطاط الخلقي التي قد يبلغها الإنسان أحيانا، فإنه مع ذلك يظل حيواناً أخلاقياً لأنه يحتفظ بمثل أعلى يتوق إلى تحقيقه، ولأنه صاحب القيم الذي لا يقنع دائماً بما هو كائن وإنما يتجاوز الواقع متجها بفكره نحو مستقبل أفضل هو ما ينبغي أن يكون. ولاشك أن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تتمثل في شعور الموجود البشرى بذلك التعارض القائم بين "الكائن الواقعي" بنقصه وضعفه و "الكائن المثالى" بكماله وسموه.

وإذا كان هذا الكائن المثالى فى نظر البعض مجرد صورة خيالية بعيدة المنال، إلا أنه يمارس تأثيراً على الشخصية لا يمكن إنكاره. ومما يؤكد أهمية "الكائن المثالى" أو "المثل الأعلى"، أن الإنسان موجود "ناقص" يشعر دائماً بقصوره وضعفه، وهو يحاول دائما أن يكمل هذا النقص وأن يعلو على ذاته، وإذا كان الحيوان يتجاوب مع الطبيعة ويتكيف معها تلقائياً ولا شعورياً، فإن الإنسان على العكس من ذلك تماماً ربما تعارض معها وتمرد عليها، ومن هنا فإن "الممكن" يلعب دوراً هاماً فى الحياة الإنسانية إلى جانب "الواقعى" لأن الإنسان مضطر دائماً إلى أن يخلع على الأحداث "دلالات"، يستمدها من صميم نواياه ومقاصده، أو أن يكشف عما تنطوي عليه الوقائع من "معان" يدركها من خلال إحساسه الخاص "بالقيم" .

إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يحمل "أمانة القيم" وإذا كان الموجود البشري لا يمثل – فى نطاق الوجود المادى– سوى كم مهمل،

فإنه مع ذلك أكثر أهمية من العالم المادى فى مجموعه لأنه "حامل" القيم والدلالات ولأنه هو منشئها ومبدعها. إن المعجزة الكبرى التى تصنعها الأخلاق هى أنها ترد للإنسان كرامته، وتحرك ما فيه من سمو، وتسمو به فوق المستوى الطبيعي البحت، والإنسان حين استخدم الطبيعة لتحقيق أغراضه الخاصة وعندما راح ينظم غرائزه فى صورة نظم اجتماعية وشرائع أخلاقية، عندئذ فقط تحول إلى كائن أخلاقي. ومن هنا كانت المعايير الأخلاقية المكتشفة هي همزة الوصل بين التاريخ الطبيعى والتاريخ البشرى، وكانت الأخلاق هى المظهر الحضاري الحقيقي لحركة "التجاوز" التى يفرضها الموجود البشري على الطبيعة. ونلاحظ أن التقدم فى شتى صوره والتقدم الصناعى أو المادى على وجه التحديد إنما يؤدى إلى ظهور "قيم خلقية" جديدة لأنه ينطوي على "دلالات إنسانية" جديدة تكشف عن سيطرة الإنسان على الطبيعة. وإذا كان إنسان اليوم يعيش فى "جو ثقافى" يمتلىء بالعديد من القيم، فإن مرد ذلك هو أنه استخدم ما لديه من حرية وقدرة إبداعية فى الانتقال من النظام الطبيعى إلى "نظام القيم". كما أن تدخل الإنسان فى مجرى الأحداث الكونية كان بمثابة ثورة أخلاقية كبرى قلبت أوضاع الطبيعة رأساً على عقب، وأدخلت فيها حشداً جديداً من المعانى وعملت على صبغ الكون بصبغة عقلية – وروحية.

وكان الطبيعيون منذ القرن التاسع عشر يدّعون أن السلوك البشرى لا يشذ عن غيره من مظاهر السلوك فى الطبيعة، وأن حياة الإنسان هى "عملية تكيف" "مستمر" يتحقق بين الكائن الإنسانى وبين البيئة الطبيعية ولا مجال للحديث عن غايات أو مثل عليا تحرك سلوك الإنسان. وفى هذا يقول الأمريكى هولت E.H.HOLT :

"إن الحياة لا تعاش من أجل بعض الغايات. صحيح أن حركتها تتجه نحو الأمام ولكن قوتها المحركة لا تصدر مطلقا عن الأمام (أى عن بعض الأهداف)، بل عن الخلف (أى الطبيعة)".

ونحن مع اعترافنا بأن السلوك البشري يقوم على قاعدة طبيعية من الغرائز والاستعدادات الفطرية إلا أننا لا نقبل أن يهمل جانب الرغبات والأهداف كبواعث للسلوك : إن ما نسميه الخير (ونحن نعلم أن كل إنسان يسعى إلى خيره حسب تصوره الخاص) ليس سوى عملية "جهد حر" يقوم فيها الإنسان بالبحث عن "القيم" بوصفها "غايات"، ولا يمكن أن نتصور السعى إلى الخير على أنه عملية إجبارية تحتمها الطبيعة وتحكمها الغريزة، وربما كانت "الحرية" هى "القوة العظمى" فى كل الحياة البشرية، ولكنها مع ذلك تمثل "الخطر الأعظم" الذى يهددها باستمرار، ولاشك أن هذا الخطر هو دعامة الحياة الأخلاقية، إذ يشعر به الإنسان كلما أوشك على الخروج على المعايير المرسومة، كما يشعر به كلما تجاوز حدود الضمير. وهنا نلاحظ أنه فى حين أن سائر الكائنات تواجهها الأخطار من الخارج نجد أن الإنسان – وحده – هو الكائن الأوحد الذى يواجه الخطر من الداخل. ولعل هذا هو السبب فى أن فلاسفة الأخلاق طالما حذروا الإنسان من نفسه، وكثيراً ما دعوه إلى مقاومه ذاته، فتحولت الممارسات الأخلاقية إلى صراع ضد الذات يبدأ بالاختيار ويستند إلى الحرية. والفعل الحر ليس تصرفاً أعمى يصدر عن اختيار عشوائى بل هو تصرف مستنير يصدر عن فهم وتعقل وتقدير للأمور. والإرادة الحرة هي نشاط إيجابى يتسند إلى الإمكانيات المادية المتاحة ويعتمد على قدرة العقل. وليس من شأن الأخلاق الفلسفية أن تقضى على الحرية البشرية، بل هى تبذل أقصى طاقتها لإنارة السبيل أمام تلك الحرية .

وفى ختام هذا الحديث عن المشكلة الأخلاقية نود أن ننبه إلى أن ظروف المجتمع المعاصر بما يشمله من ملابسات الحياة التقنية والتكنولوجية هى التي أنجبت المشكلة فى أساسها. ذلك لأن المشروع الأخلاقى أو الخطة الأخلاقية لم تعد تتصف بالذاتية والفردية، فالفرد لم يعد يصمم ويريد ويفعل ويتحمل مسئولية أفعاله بل أصبح مجرد "وحدة اجتماعية" ليس لها أدنى قيمة ذاتية، والأدهى من ذلك أن المشكلة "الأخلاقية" قد ذابت فى طوايا المشكلات الاقتصادية والسياسية التى يواجهها المجتمع الحديث. وعلى الرغم من ذلك فإن مهمة الفيلسوف الأخلاقى لم تتغير، وهى كما سبقت الإشارة تتلخص فى إيقاظ "الأحساس بالقيم" لدى الفرد والجماعة .

معنى الفضيلة:

كانت فكرة الإغريق عن الفضيلة تقوم على اعتبارها وظيفة طبيعية تؤدى على أحسن وجه .

فعند "سقراط" نجد أن الفضيلة عنده فى الفكر الصائب، والفكر الصائب هنا ليس سوى أداة تستخدم على أحسن وجه تماما كما تؤدى السكين وظيفتها فى القطع حين تقطع الأشياء جيداً.

وكان "أفلاطون" يرى أن فضيلة الحس هى فى الاعتدال، وفضيلة الإرادة هى الشجاعة وفضيلة الذكاء هى الحكمة. ونرى من تعريفات "أفلاطون" هذه أن الأمر يتصل بوظائف عادية للطبيعة الإنسانية تصل إلى درجة الكمال فى الأداء .

ونرى عند "أرسطو" تلميذ "أفلاطون" مجموعة من التعريفات للفضيلة لا تشذ عما سبق فى اعتبار الفضيلة وظيفة طبيعية ومن هذه التعريفات ما يلى :

1- أن الفضيلة هى استعداد مكتسب يتأصل فى طبيعة الإنسان ويدفعه إلى العمل الإرادى المتأنى وفقاً للوسط العدل .

2- أن الفضيلة هى ملكة اختيار الوسط العدل بين طرفين كلاهما شر، الأول، شر بسبب الأفراط والثانى شر بسبب الشح أو النقص .

3- أن الفضيلة بالنسبة للعين هى أن ترى بوضوح، وبالنسبة للحصان أن يجرى جيدا وأن يتحمل راكبه، أما فضيلة الإنسان الأمين فهى تتلخص فى أداء الوظيفة التى يختص بها.

ويتضح مما تقدم أن الإنسان الفاضل عند فلاسفة اليونان هو الذي يصل إلى الكمال فيما يتخصص فيه من نشاط، أما اضطراب الوظائف الطبيعية أو قصور الآداء أياً كان نوعه فإنه الرذيلة بعينها.

أما عند المحدثين من فلاسفة الأخلاق، فإننا نجد عندهم تمييزاً بين الأخلاق وبين الطبيعة، فعندهم يتحدد مفهوم الواجب، وتظهر الفضيلة باعتبارها قوة تتعلق بها النفس وتؤدى ما عليها من واجب. وفى هذا يقول آلان AlAIN (1868 – 1951): "أياً كان ما يقصد من مفهوم الفضيلة، فإنها تشير إلى قوة فى النفس تمارس العمل الفاضل من ناحية كما تشير إلى القدرة على التحكم في الرغبات أي إلى التعفف من ناحية أخرى" .

ويظهر من هذه العبارة أن التعفف هو كفاح ضد الشهوة. وعلى هذا فإن الفضيلة تتضمن الجهد والمعاناة ويتضح هذا أيضاً من قول "آلان فى عبارة أخرى: "إن فضيلة الشجاعة هي فن يتضمن رفضاً للخوف. وفضيلة الاعتدال تتضمن كفاحاً ضد استبداد الرغبة. وفضيلة العدالة هى كفاح ضد شراهة الأنا (الأنانية) وفضيلة الحكمة تتضمن ضبط النفس أثناء المشاجرات الكلامية" .

ويتضح من هذه العبارة أن الفضيلة تستلزم إظهار الجهد الذى لابد وأن يبذله الإنسان الفاضل.

وهكذا يظهر من مفهوم الفضيلة أنها انتصار للأخلاق يتطلب مر الكفاح، فالإنسان الفاضل هو الذى يعمل الخير دون أن يدفعه إليه أى ميل طبيعى، وهو الذي يرفض عمل الشر حتى ولو كان مدفوعاً إليه بدوافع غريزية .

يقول "جوبير" وهو أخلاقي فرنسي (1754 – 1824) : "أن الإنسان الفاضل هو الذى يجيد العمل الخير دون أن يكون مدفوعاً إليه بميل طبيعى، وهو الذى يمتنع عن الإساءة التي قد يدفعه إليها الانفعال" .

وكان "مونتنى" يقول :

أن كلمة "فضيلة" تفترض المعاناة وربما التناقض، فنحن نقول أن الله تعالى "طيب" ولا نقول "فاضلاً" وذلك لأن الفعل الإلهي لا يتطلب منه تعالى أى جهد أو نصب .

وينبغى ألا نخلط بين الفضيلة والبطولة إذ ربما كانت البطولة انبثاق للشجاعة فى ظروف جزئية. أما الشجاعة الفاضلة فإنها تتصف بالاستمرارية وتظهر فى الحياة اليومية، ولذا قال "أرسطو" بحق أن "الفضيلة عادة"، كما قال فى كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" .

"أن ظهور خطاف واحد لا يعنى بداية فصل الربيع، فالعمل الأخلاقى المنعزل لا يكفي فى تكوين الإنسان الفاضل حتى ولو كان عظيم القدر والقيمة".

ومع ذلك فإنه لا "الشجاعة الإرادية" ولا "العادة كنظام" يمكنها أن تكفى فى تعريف الفضيلة. فالشجاعة يمكنها أن تخدم الشر، والنظام يمكننا أن نعثر عليه داخل نسق مشبوه. ولذا فإن الفضيلة الحقة تفترض معرفة رائدة للخير ولا يقتصر منبعها على الحس والعقل. وهذا ما تبينه الفيلسوف "هنرى برجسون" (1859 – 1941) .

نسبية الضمير الأخلاقى :

إن الفلاسفة الذين يبحثون فى الضمير الأخلاقــى إنمــا تــصطدم الدراسة لديهم بأن الأحكام الصادرة عن الخير والشر تتغاير بتغاير الزمان والمكان .

نجد "أرسطو" مثلا كان ينادى بمشروعية "الاسترقاق" أى استخدام الرقيق أى العبيد، فى حين أن جميع الأخلاقيين فى وقتنا هذا يدينون الرق والاسترقاق .

وفى العصور الوسطى الأوربية نجد أن تعذيب الأحياء كان يقــره الشرع والقانون ويحكم به القاضى ضد كل من ارتكب مخالفات يــستحق عليها التعذيب، وكان الضمير الأخلاقى السائد لا يشمئز لمثل هذه الأحكام، بينما هذا الضمير نفسه فى العصور الوسطى لا يقر تشريح الجثــث فــى مدارس الطب. ونحن نعلم اليوم أن أى تعذيب بدنى لا يقــره أى ضــمير خلقى الآن على الرغم من أنه مازال يمارس فى بعض البلاد ولدى بعض الشعوب. أما تشريح الجثث فى أيامنا هذه فهو ممكن فى جميــع مــدارس الطب ومعاهده .

يضاف إلى ما تقدم أن هناك عصورا زمنية منــصرمة شــهدت بوجود آكلى لحوم البشر، وهو ما لا يمكن أن نتصوره الآن .

ويشهد الضمير الأخلاقى تغيرا فى المكــان أى لــدي مجتمعــات متباينة تعيش نفس الحقبة التاريخية :

فنحن نعلم أن شعوبا كثيرة فى مختلف قارات العــالم يــستمتعون بوجبات من لحوم البقر دون أدنى شعور بالتردد أو بتأنيب الضمير، فــى حين أن جماعات الهندوس يعتبرون ذلك خطيئة عظمى يقشعر لها الضمير وتقوم بسببها المنازعات والحروب .

ونحن نعلم أيضا أن الأخلاق المتصلة بممارسة الجنس تختلف من مجتمع لآخر، فنحن نسمع الآن أن بعض الأخلاقيين المتطهرين يطالبون بتحديد لذات الحس ومنها الجنس بينما البعض الآخر، على العكس تماما يطالب باحترام كل مطالب الغرائز الطبيعية .

وفى أيامنا هذه نسمع من البعض من يطالب بتحديد النسل ولا يمانع فى استخدام وسائل منع الحمل على اختلافها أما البعض الآخر فإنه يرفض ذلك تماما ولا يقبله ويتعلل فى ذلك بأسباب أخلاقية ودينية.

يمكن أن نقبل أخلاقا تختلف باختلاف فصول السنة فقد بين أحد علماء الانثروبولوجيا واسمه "مارسيل موس" أن بعض جماعات الاسيكمو الذين درسهم يعتقدون باله واحد ولا يأكلون سوى النباتات فى فصل الصيف، وهم فى هذا الفصل ينظمون علاقاتهم الجنسية ويعاقبون المخالف بالموت، أما فى فصل الشتاء (وهو عندهم فصل الظلام) فقد لاحظ "موس" أنهم يعتقدون بتعدد الآلهة ولا يقتصرون فى طعامهم على النباتات بل يأكلون اللحوم كما أن الحرية الجنسية تكون مباحة تماما فى هذا الفصل .

وهكذا نرى أن الأخلاق ومعاييرها والضمير الأخلاقى يختلفون باختلاف الزمان والمكان. فهل يقودنا ذلك إلى الشك فى القيم الأخلاقية؟ وهل يمكن بعد هذا أن يضحى إنسان بحياته أو بمصالحه باسم القيم التى يمكن أن تتغير فى غضون خمسين عاما ؟

لاشك أنه فى ضوء الدراسات التى قام بها علماء الاجتماع منذ "أوجست كونت" والتى درسناها فى المحاضرات السابقة، نلاحظ أنه إذا صح أن مضمون الأخلاق متغير، فإن الصورة تظل كلية وعامة.

فنحن نلاحظ فى كل الثقافات تمييزا بين الممنوع والمسموح به، أو بين ما هو شر وما هو خير . ومن هنا فإننا نخلص إلى هذه النتيجة العامة

وهى أن الحكم الأخلاقى مميز للنوع الإنسانى تماما مثل استخدام اللغة واستخدام الأدوات المختلفة وهو ما لا يقدر عليه سوى بنى البشر.

وعلى الرغم من أن بعض أحكام الضمير تتغير بتغير الثقافات فإن البعض الآخر يظل ثابتا وعاما :

ففى كل زمان ومكان كان الضمير الأخلاقى يمجد روح الأخلاص وينبذ الغدر والخيانة .

ويؤكد هذا الثبات فى أحكام الضمير ما جاء فى "كتاب الموتى" فى مصر القديمة – منذ أكثر من ستة آلاف سنة. فقد جاء فى هذا الكتاب أنه ينبغى أن نكون كرماء حيال الخدم ومخلصين للأصدقاء وأوفياء لأعضاء الأسرة. ونرى أن هذه المبادىء يمكن أن تصلح لأى مكان وزمان .

"أرسطو" مثلا عندما نادى بشرعية "الاسترقاق" كان يعتبره الوسيلة الوحيدة للحفاظ على المدنية والتقدم؛ خصوصا إذا وضع فى الاعتبار ضعف الإنتاج وبساطة الآلات المستخدمة فى ذلك الوقت .

وعندنا فى تاريخ مصر القديم يتهم الملك "خوفو" بأنه كان حاكما فظا استحل موت الآلاف من العمال فى بناء هرمه الأكبر. ونقول أنه لم يكن يهدف إظهار عظمة الحاكم بقدر ما كان يبرز عظمة العلم والهندسة، كما استهدف أيضا إظهار عظمة وأهمية مصر.

وفيما يختص بجماعات الاسكيمو التى درسها "موس" نقول أن فصل الصيف كان هو فصل الإنتاج وفصل الضوء. وكان العمال يعبرون عن وحدتهم فى العمل وذلك باعتقادهم فى آله واحد، وكانوا لذلك يحددون نوعية الغذاء كما يحددون العلاقات الجنسية، أما فصل الشتاء فهو فصل الاستهلاك الذى يستتبع حرية أكثر.

وهكذا يمكن القول بأن الأخلاق الحقة فى ثقافة من الثقافات تعتمد ليس فقط على ما يمكن أن يرضينا نظريا بل أيضا على ما يمكن تحقيقه عمليا.

مفهوم العدالة :

إن كلمة "عدالة" إنما تتضمن فكرة الصرامة والضبط التى تتصف بها الرياضيات فالعدالة والتعادل أو المساواة كلها أفكار رياضية. ونحن نعرف أن رمز العدالة هو "الميزان" وهذا أيضا يعنى فكرة المساواة. بل إنه كثيرا ما يقال أن الإنسان العادل هو الإنسان المستقيم، والاستقامة هى من مفاهيم الرياضية كذلك .

وفى تعريف العدالة يمكننا أن نقول بوجه عام إنها تتضمن الاحترام الدقيق لحقوق الأفراد كما تتطلب ألا يحصل أى فرد إلا على حقوق فرد واحد .

وفى حين أن الأنانية تدفعنا للمطالبة بكل ما هو نافع لمصلحتنا الشخصية فإن العدالة إنما تحكم العقل ليقف فى مواجهة هذه التلقائية البيولوجية. ويحكم العقل بأن لكل فرد نصيب وأن أى قسمة ينبغى أن تشمل جميع الأفراد بنسب عادلة .

العدالة إذن هى فضيلة القسمة والتوزيع. وقد جرت العادة على التمييز بين ثلاثة أنماط للعدالة :

أ – العدالة التبادلية : وهى التى تسود فى حالات التبادل، وهى عدالة رياضية من الدرجة الأولى، والتبادل يكون عادلا عندما تكون الأشياء المتبادلة لها نفس القيمة .

ب– العدالة التوزيعية : وهى التى تقر المساواة فى العلاقات ذات الحدود الأربعة (شيئان وشخصان) فالطالب الممتاز يحصل على تقدير ممتاز، والطالب الردىء يحصل على تقدير ضعيف .

ج- عدالة الردع : هذا النمط من العدالة يطالب بأن تكون الجزاءات متناسبة مع ما يرتكبه المذنب من أخطاء. فالعين بالعين والسن بالسن.

غير أن العدالة التى تساير تقدم العلم وتطور المدنية إنما تأخذ فى الاعتبار نوايا المذنب. وهى تهدف بهذا إلى أن تكون العقوبة متناسبة مع ما تسبب من خسائر للمجنى عليه .

وفى تلخيص ما تقدم يقول "برودون" (وهو اشتراكى فرنسى 1809 - 1865) : "إن العدالة إنما تتلخص فى احترام الكرامة الإنسانية الممثلة فى كل شخص" ويظهر لنا أن فكرة العدالة هنا إنما تتضمن المساواة بين الأفراد .

ويمكننا أن نسأل عن المقصود بالمساواة هنا :

والحقيقة أنه لا أحد يجرؤ على الزعم بوجود تطابق تام بين جميع الأفراد. فإلى جانب عدم التماثل فى التعليم أو امتلاك الأموال أو مكانة الطبقة الاجتماعية فإنه يوجد أيضا عدم المساواة الطبيعية (فى القوة الجسمية أو الذكاء أو القدرات مثلا) ومع ذلك فإن جميع الناس يتساوون فى الحقوق، بمعنى أنهم يحترمون بالتساوى لاشتراكهم فى صفة الإنسانية الجديرة بالاحترام .

إن مبدأ المساواة فى الصفة الإنسانية هو الذى تؤسس عليه المساواة فى الحقوق المدنية: فأداء الضرائب واجب على كل مواطن، والتعليم حق لكل طفل حتى سن السادسة عشرة .

غير أن مبدأ المساواة لا يهدف إلى توحيد مقادير البشر أو تحديد مستوى معين لمواهبهم أو التدخل فى التفاوت الطبيعى بينهم، بل على العكس تماما؛ وذلك لأن "تكافؤ الفرص" فى البداية إنما يسمح بأن تتضح المواهب الطبيعية لكل فرد. وقد رأينا أن العدالة التوزيعية لا تقر المساواة

التامة بل هى تقر مساواة تتناسب مع مواهب الأفراد وما يؤدونه من أعمال ناجحة؛ بل لقد تبين لنا أن العدالة التوزيعية تطالب بألا يعامل "ذوى الفوارق الطبيعية معاملة متساوية" سواء فيما تمنحه الدولة من مزايا أو ما تفرضه على الأفراد من التزامات.

غير أن المجتمعات المعاصرة مازالت تتعلق بالمطلق. والمطلق هنا يشير إلى المساواة الميتافيزيقية بين الأفراد بحيث تظهر عدم المساواة القائمة على المواهب أو الأعمال وكأنها عارضة .

ومن هنا فإن العدالة النسبية التوزيعية التى تقرر بأن "الكل يكافأ حسب ما يؤديه من أعمال"، ينبغى أن تتراوح مع مبدأ إنسانى يقرر بأن "كل إنسان ينبغى أن يعطيه المجتمع حسب حاجاته".

وانطلاقا من هذا المبدأ فإننا نرى فى المجتمعات الحديثة أن عدم المساواة فى الدخل تصححه "الضريبة التصاعدية" .

وإذا كانت العدالة هى إحدى القيم الأخلاقية السامية، فإنه من الممكن أن يرتكب باسمها انحرافات خطيرة وكثيراً ما كانت الدعوة إلى تطبيق العدالة مثلا تقترن بنوازع الغيرة والحسد أو الحقد، كما يحدث عقب الثورات، وكثيرا ما يعتقد المذنب الذى يطبق عليه عقاب المجتمع أنه واقع تحت ظلم لا يتناسب مع ما اقترفه من أثم .

ولهذا كله، فإن الضمير الخلقى الخالص يدعونا دائما إلى أن نكون عادلين حيال الآخرين، وأن نغتفر لهم ما قد يرتكبونه حيالنا من ظلم .

ومن الممكن أن نقارن هذه المعانى بما تضمنته أوامر القانون الأخلاقى عند كانط :

- عامل الآخرين كغاية دائما لا كوسيلة أبدا.
- ليكن ما تقوم به من سلوك صالحا لأن يصبح قانونا عاما .

نماذج من التفكير الفلسفي في الأخلاق
الأخلاق البوذية

(1) المبدأ الأخلاقي في العقيدة البوذية هو : " تحرير النفس من الشهوات وقيادتها نحو عالم السلام " .

(يا من خلصت نفسك أعمل على خلاص الآخرين وإذا كنت قد وصلت إلى بر الأمان فساعد الآخرين على أن يعبروا)، هذه هي الحكمة البوذية .

انبعثت العقيدة البوذية من شمال الهند من أقليم نيبال حيث كانت تقطن قبائل السكيا Sakyas وكان باعثها حكيم من أصل نبيل حيث كان والده راجا وقد أطلق عليه بعد أن أعلن رسالته الفلسفية اسم بوذا Banddah ومعنى هذه الكلمة الملهم أو العارف بالحقائق أو صاحب الإشراق، كما أن النصوص تذكره أحيانا بأسماء أخرى مثل sakyamuni ومعناها حكيم السكيا و Bhagavat ومعناها السعيد و Jina ومعناها المنتصر؛ وليس من سبيل لأن نفصل حياة بوذا عن مذهبه فإن حياته تصور أحسن تصوير تفاصيل هذا المذهب. عاش بوذا في القرن 6 ق.م من حوالي (560 – 480ق.م) أي أنه كان معاصرا لأكسانوفان الفيلسوف اليوناني وكونفوشيوش حكيم الصين وكان الاسم الذي تلقاه عند ولادته هو Siddhartha وتربى في بيئة الترف وعاش عيشة الأغنياء واختلط بملذاتهم حتى سن الرابعة والعشرين ولكن لم تحل حياة الترف الذي عاش فيها بينه وبين الإحساس ببؤس الناس وتعاستهم. ويقال أن أول شعاع من قبس الهداية والحكمة دخل في نفسه كان على أثر ما وقع عليه بصره في الطريق عند خروجه في عربته للنزهة، ففي أربع مرات متوالية وقع بصره على عجوز بائس، ومريض ملقى إلى جانب الطريق، وجثة فقير

هلك جوعا ومتسول يسأل الناس دون أن يعطوه؛ عندئذ تملكه شعور قوى بما تعانيه الإنسانية من آلام كما أخذ يدرك ما يهدد حياة الشباب وحياة اللهو من أخطار وتمثل بوضوح أن الشيخوخة والموت قريبا، مهما طال أمدهما، فترك زوجته وولده وهجر منزله بحثا عن الوسيلة التى توصله إلى خلاص نفسه وخلاص الإنسانية من آلامها، وهام على وجهه يبحث عن الحقيقة ويعيش عيشة الزهد بين نساك البراهمة (وهم رجال الدين الهنود)، وأخضع جسمه لرياضيات شاقة من الصوم والحرمان، وكان أحيانا يمتنع عن الجلوس ويظل قاعدا القرفصاء واتخذ لنومه مرقدا من الأخشاب الخشنة كما أنه كان يتغذى طوال يومه بحبات من الأرز، ظل على هذا الحال سبع سنوات حتى كاد ييأس إذ بالرغم من كل هذه المشاق فإنه لم يشعر بأنه حقق لنفسه السلام فاقتنع بأن تعذيب البدن لا طائل تحته وأن حياة الحرمان لا تزيد فى قيمتها عن حياة اللهو التى عاشها من قبل وأخيرا بانت له الحقيقة فى ليلة إشراق واستطاع أن يذوق طمأنينة الخلاص بعد أن دفع عن نفسه شيطان الإغراق Mara الذى دعاه لكى يدخل دون انتظار إلى دار السلام أو النيرفانا عن طريق التخلص من الحياة ولكنه صمم على أن يظل بين الناس ليعرفهم بالحقيقة التى وصل إلى اكتشافها وهى أن الخلاص ليس فى الموت كما كان يعتقد أولا، فبالموت لا يخلص الزاهد إلا نفسه ولكن رسالته الحقيقية هى العمل على خلاص الآخرين، كما أدرك كذلك أن قيمة السعادة الروحية هى فى انتهاج طريق وسط إذ يقول هناك طرفان يجب على كل من يريد أن يحيا حياة روحية أن يبتعد عنهما أحدهما حياة اللهو وهى وضيعة تافهة ومخالفة للعقل والآخر حياة الزهد والحرمان وهى كئيبة لا طائل تحتها، والحكيم من يكتشف الطريق الذى يمر بين هذه الطرفين وهو الطريق الذى يسر النظر والعقل ويؤدى إلى النيرفانا أى الطمأنينة والسلام. وحين امتلك بوذا

ناحية الحقيقة كرس جميع جهوده لنشرها بين الناس وقضى بقية حياته حتى سن الثمانين يحاول هداية كل من يراه إلى طريق الحق والسلام. ولم تصادف دعوته أى نوع من أنواع الاضطهاد بل على العكس كان الحكام وكبار التجار يلقونه أحسن لقاء ويعرضون عليه منحا كثيرة كان يمنحها للفقراء وانتشرت البوذية بسرعة فى الهند ثم توقف تيارها ردحة من الزمن لكى تعود للانتشار فى أجزاء كبيرة من آسيا.

تعاليم بوذا :

لم يصلنا من أقوال بوذا فى شكلها الأصلى إلا القليل ولكن هناك إجماع على المعانى التى عبر عنها فى وعظه الأول بمدينة بنارس ونلاحظ أن أقواله قد خلت من الخوض فى المسائل الميتافيزيقية فلم يتعرض لطبيعة الله ولا للمسائل الكونية بل أنه لم يحاول أن يناقش الأحكام الدينية أو الشعائر التى وردت فى مجموعة الفيدا Veda (والفيدا هى مجموعة كبيرة من النصوص الهندية القديمة التى تضم التراث العقلى للهند، ومعنى كلمة "فيدا" المعرفة ولكن يقصد بها اسم أنواع المعرفة وهى المعرفة التى تتصل بالروحانية والكائنات المقدسة، وهذه النصوص وإن كانت ترجع إلى أصول وتواريخ مختلفة وتعبر عن اتجاهات فكرية متباينة إلا أن – التقاليد الهندية تنظر إليها على أنها صادرة عن وحى إلهى، ويرى مؤرخو الفلسفة الهندية أن هذه المجموعة من النصوص هى المصدر البعيد الذى استمدت منه جميع الفلسفات الهندية عناصرها بل إن البوذية نفسها قد استمدت منه بعض العناصر) وقد اقتنع بوذا بأن البراهمة هم الذين يشغلون أنفسهم بالآلهة وعليهم يقع عبء تنظيم العلاقات بين الكائن المقدس والكائن الإنسانى ولكن بوذا يريد فقط أن ينقذ الإنسانية من آلامها ولذا فهو يهتم بالكائنات الإنسانية دون أن يشغل نفسه بفكرة الكينونة فى ذاتها. ويرى بوذا أن أصل الشر الذى يجب أن ينقذ منه الإنسان

مزدوج؛ فهو أولا فى الوجود على أن نفهم من هذه الكلمة معنى الخضوع للحسيات، وثانيا فى الجهل الذى يجعلنا نأخذ المظهر على أنــه الجــوهر. ويمكن أن نلخص مذهب بوذا بالرجوع إلى الحقائق الأربعة المقدسة التى نطق بها فى وعظ بنارس :

1- أيها الأتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن الألم، إن ولادة الإنــسان ألــم والشيخوخة ألم والمرض ألم واتحاد الإنسان بمن لا يحبه ألم وافتراقه عما يحبه ألم وعدم حصوله على رغبته ألم وباختصار فــإن تعلقــه بملذات الجسم وملذات الحس والتصورات الوهمية كله ألم .
2- أيها الأتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن أصل الألم أنه التعطش لكل مــا يتصل بالوجود لأن هذا التعطش يصحبه نهم وتطلع لما عند الآخرين إنه العطش للمذات وللجاه والسلطان .
3- أيها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن سر القضاء على الألم إنه فــى إخماد هذا التعطش بالقضاء على الرغبة والتخلص منها وعدم السماح لها بأن تسيطر على نفوسنا .
4- أيها الأتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن الطريق الــذى يوصــلنا إلــى القضاء على الألم إنه الطريق المقدس ذو الــشعب الثمانيــة: إيمــان صادق، ورغبة صادقة ولسان عف، وعمل صالح، وحياة خالصة من الوسائل الدنيئة، وتفان فى الخدمة وانتباه لمصادر الحكمة، وتأمل فى معانيها .

إن الحقائق الأربعة الكبرى فى فلسفة بوذا هى إذن، أن الوجــود ينطوى على الآلام – أن الألم يتولد عن الشهوات التى يستحيل علينا دائما إشباعها – أننا لا نستطيع أن نقضى على الألم إلا إذا خمدنا فى نفوسنا كل شهوة جامحة أخماد الشهولت لا يكون إلا باتباع طريــق الحكمــة الــذى يوصلنا إلى الخلاص أو التحرر الأبدى أو النيرفانا. ما هى الطرق العملية

التى يتبعها الإنسان للوصول إلى أسمى درجات السعادة وهى الخلاص من شهوات النفس وكيف يعرف أنه ينهج المنهج الصحيح الذى يوصله فى النهاية إلى النيرفانا؟ أن أولى الخطوات هى التفانى وأنكار الذات. ذهب أحد الاتباع إلى بوذا وطلب إليه أن يرسله إلى أحدى القبائل المتوحشة فقال له بوذا : ولكنهم أشقياء وسوف يسبونك، فأجاب الفقير إن سبهم لى سيجعلنى اعتقد أنهم من الطيبة بحيث لم يضربونى، قال بوذا ولكنهم سيقذفونك بالحجارة وسيعتدون عليك بأيدهم، فأجاب الفقير سأقول أنهم من الطيبة بحيث لم يضربونى بالعصى أو السيوف، قال بوذا ولكنهم سيضربونك بالعصى والسيوف، فأجاب الفقير سأقول إنهم من الطيبة بحيث تركونى على قيد الحياة، قال بوذا ولكنهم سيقتلونك فأجاب سأقول أنهم أشفقوا على حيث خلصونى دون عناء من هذا الجسد الملىء بالأورام، بهذه الإجابات اقتنع بوذا بأن تابعه قد قطع شوطاً بعيداً فى طريق الخلاص فقال له اذهب يا من خلصت نفسك وخلص الآخرين .

الفكرة الأخلاقية فى المذهب البوذى :

مما تقدم نرى أن الفكرة الأخلاقية فى المذهب البوذى تنحصر فى الخلاص من الآلم عن طريق التحرر من الشهوات، وطريق الخلاص كما قلنا طريق وسط يبتعد عن الافراط فى الزهد بعده عن الميل إلى الحياة الناعمة، ويعبر النص الهندى عن ذلك تعبيرا جميلا إذ يقارن الحكيم بوتر القيثارة الذى يجب لكى يعطى النغم فى لقاء وعذوبه ألا يكون مشدودا أو مسترخياً. وقد حاول مؤرخوا البوذية تبسيط عرض الفكرة الأخلاقية فى هذا المذهب فقسموا الحياة الأخلاقية كما يتصورها إلى ثلاث مراحل : الاستقامة والتأمل والحكمة .

الاستقامة:

والاستقامة هى الخطوة التمهيدية التى يجب أن يبدأ بها التابع ونلاحظ أن هذه الاستقامة تتخذ شكلا سلبيا يتخلص فى الابتعاد عن كل شيء دنس أما تفاصيلها العملية فهى :

1- لا تقتل كائنا حيا – وهذه القاعدة من القواعد الأساسية التى تظهر فى كل فلسفة هندية واحترام الحياة يجب أن يمتد إلى أى مخلوق مهما كان تافها حتى إذا كان دودة أو نملة؛ كما أن هذه القاعدة تتصل ببعض الشعائر التى تحرم شرب الماء إذا كان يحتوى على أثر من آثار الحياة الحيوانية وتحرم لبس الملابس الحريرية .

2- لا تأخذ ما لا يخصك وهذه القاعدة تنتهى إلى نبذ الامتلاك. وأتباع بوذا يجب أن يقنعوا بالحاجات الضرورية التى تحفظ عليهم حياتهم.

3- لا تنظر إلى زوجة غيرك وهذه القاعدة تنتهى إلى التعفف المطلق وقد ساعد على ذلك اعتبار النساء فى المذهب البوذى فى مرتبة دنيا والنظر إليهن على أنهن أكبر خطر يهدد سعادة الإنسان .

4- لا تقل ما لا تعتقد أنه الحق ويدخل تحت هذه القاعدة تفاصيل دقيقة عن أنواع الكذب ومنها الوشاية التى تفصل بين الأصدقاء .

5- لا تشرب مشروبات مسكرة حتى ولو بمقدار قليل أو بقصد الدواء. ونلاحظ أن جميع هذه القواعد تقترب كثيرا مما ورد فى الديانات المسيحية والإسلام ولكن الفروق بين هذه الديانات وبين البوذية هو أن الديانات السماوية تحث على عمل الخير للتقرب إلى الله أما البوذية فإن هدفها الأساسى خلاص الإنسان من ربقة الشهوات والوصول إلى حالة السلام والطمأنينة .

التأمل:

إن التأمل هو المرحلة التى يعود فيها الحكيم إلى نفسه بعد أن استطاع تهذيبها بالاستقامة، وموقف الحكيم إزاء النفس موقف هام فإذا كان الأمر يتعلق بالذات الحسية التى تتمثل فى الجسم وتختلط بالعالم فإن هذه الذات عرض زائل، وحياة الطهر تقتضى التخلص من قيود هذه الذات. وعن طريق عملية تطهير النفس تظهر لنا الذات الحقيقية وكمالها يعد أثمن ثمرات التأمل، ولما كان عالم الظواهر عالم وهمى وأن الإنسان لا يقترب من الخلاص إلا بقدر إدراكه لتلك الحقيقة فإن حياة التأمل تصبح أسمى الفضائل فى المذهب البوذى. وحياة التأمل تقتضى الانصراف عن كل الشهوات المادية والوصول إلى مرحلة التأمل الصرف ليس بالأمر الذى يسهل مناله ولذا وجب التمهيد لها بتهذيب النفس حسب ما ذكرناه فى المرحلة السابقة. ويذهب علماء الأخلاق إلى القول بأن المذهب البوذى فى الإطلاق ذو طابع سلبى لأنه يقوم على نفى كل قيمة للأشياء الدنيوية وعلى جعل التأمل الذاتى شرطا أساسيا للوصول إلى الخلاص أو سعادة النفس وجميع تفاصيله تقريبا تقوم على نواهى أى على الابتعاد عن أشياء معينة لا على أوامر أى أنه يأمر الإنسان بالأ يفعل الشر أكثر من أن يأمره بعمل الخير وإذا كان فى ذلك ما يؤدى إلى طمأنينة النفس ورضا الضمير، إلا أن هذه السلبية تبتعد بهذا المذهب عن حرارة العاطفة التى تظهر فى الأخلاق التى نادت بها الديانات السماوية كالمسيحية والإسلام مثلاً وهذه السلبية تقترب بانصار البوذية من حالة عدم الاكتراث لما يحدث حول المرء من أحداث، ولتسهيل الوصول إلى حالة التأمل يستخدم المذهب البوذى على غرار المذاهب الهندية الأخرى عدة وسائل للتحكم فى الإرادة ويطلق على هذه القيود اسم اليوجا، واليوجا معناها القيد Yogor . فعلى الحكيم أن يقيد ذاته المادية حتى يكبح جماحها وقد يحكم على نفسه بتجنب

كل حركة عضلية حتى لا يعوق تأمله تنكر أى نوع من الضرورات المادية، وإذا كانت اليوجا عند بدء ممارسة الحكيم لها نظاما صارما للتحكم فى النفس إلا أن الغرض الحقيقى من هذا الترويض البدنى هو الصمود فى مدارج التأمل الصرف وتقول النصوص الهندية أن بوذا نفسه قد مر فى أربعة مراحل من التأمل قبل وصوله إلى حالة الإشراق Illumination وتتصل هذه المراحل الأربعة بنظام اليوجا؛ ففى المرحلة الأولى يتعلم الإنسان كيف يتحكم فى حواسه وفى المرحلة الثانية يتحكم فى خياله وفى الثالثة فى شعوره وفى الرابعة يتعلم كيف يجنى ثمرة هذا الارتقاء الروحى.

الحكمة:

المرحلة النهائية فى المذهب البوذى هى الوصول إلى الحكمة وتتلخص الحكمة فى فكرة النيرفانا وهى أسمى فكرة تتوج المذهب البوذى ولا يمكن تحديد معنى كلمة النيرفانا تحديدا صارما وربما كان استعصاء الكلمة على التحليل الدقيق شيئا مقصودا حتى يضفى عليها صفة القداسة ويجعل الناس يبحثون عنها ويضعونها دائما أمامهم مثلا أعلى كلما اقتربوا منه ابتعد عنهم .

وفى عقيدة البراهمة تتحقق حالة النيرفانا عندما تستطيع النفس الفردية أن تتحد مع النفس العالمية فى حالة شبيهة بالصوفية، وفى مذاهب أخرى هندية تتحقق النيرفانا، إذا استطاع الإنسان أن يحقق التوازن بين قواه الروحية وقواه المادية. أما المذهب البوذى فإنه يعتبر النيرفانا نهاية المراحل التى يستطيع الحكيم فيها التغلب على شهواته وهذا المعنى مستمد من المعنى الحرفى لكلمة نيرفانا .

وهو الاخماد Extinction وقد وضح بوذا هذا المعنى بالرجوع إلى مثال حى وهو انطفاء النار وخمودها لعدم وجود الوقود، وبالمثل فإن

الإنسان الذى لا يغذى نيران عواطفه المتأججة يصل فى النهاية إلى إخماد هذه العواطف وتصبح حياته هادئه لا يقلقها إزعاج الشهوات والآن يصح لنا أن نتساءل هل النيرفانا هى حالة سعادة أو حالة العدم؟ فإذا كانت حالة السعادة الأبدية فمن الذى يتمتع بها إذا كانت الذات الإنسانية حسب المذهب البوذى وهمية وعابرة، وإذا كانت على العكس حالة العدم فإنه يتعذر علينا أن نوفق بين هذا المعنى وبين ما يشيع فى المذهب البوذى من إمكان الوصول إلى النيرفانا فى مرحلة الحياة الإنسانية. هذا السؤال المحير قد وجهه اتباع بوذا إلى زعيمهم ولكنه احتمى من الإجابة عليه وراء اللا أدرية Agnosticism واكتفى بأن يشير إلى أن سلام الإنسان يجعل من الضرورى بالنسبة إليه أن يبحث عن النيرفانا ولا يهم بعد ذلك أن نعرف إذا كانت فكرة النيرفانا تتصل بنوع من الوجود أو أنها العدم .

وقد وضح بوذا هذه الفكرة بذكر حالة إنسان أصابة سهم مسموم فهل يؤخر علاج نفسه حتى يعرف عن تقين من الذى وجه إليه هذا السهم؛ إنه إذا فعل ذلك كانت النتيجة الموت المحقق وبالمثل فإن كل أمرء منا يجب أن يبدأ من إغراء شيطان الشهوات ولا يصح أن ينتظر حتى يعرف تفاصيل عالم النيرفانا بل يجب عليه أن يأخذ تواً فى إتباع طريق الحقائق الأربع المقدسة وماعدا ذلك من شأنه أن يعطل الوصول إلى تحقيق طمأنينة النفس وسلامها.

ويصح فى ختام هذا العرض السريع للمذهب البوذى أن نعقد مقارنة سريعة كذلك بينه وبين مذهب شوبنهاور الفيلسوف الألمانى المتشائم . فالفكرة الأساسية فى فلسفة شوبنهاور كما هو الحال فى المذهب البوذى هى تخليص الإنسان الذى قيدته الشهوات إلى عجلة Ixion (أكسيون كما تقول الأساطير اليونانية ملك استضافه جوبتر فى الألمب

Olympe مدينة الآلهة ولما استعلى وركبه الغرور أمر أبو الآلهة بأن يقذف فى النار وأن يقيد إلى عجلة ملتهبة تدور على الدوام) .

وعالم الحياة فى نظر شوبنهاور – عذاب دائم وخزى يحس به المرء فى قرارة نفسه ولما كان هذا العالم لا يتماسك ولا يبقى إلا بسبب إرادة الحياة العمياء (غريزة الإنسان فى حب البقاء) فيجب تحطيم هذه الإرادة عن طريق التأمل والتفكير. وعن طريق إخماد كل شهوة تتحقق كما قلنا حالة النيرفانا فى البوذية وهى مثل الحالة التى وصفها شوبنهاور فى كتابه "العالم بوصفه إرادة وتصور The world as will and representation، وصفها بأنها السلام الذى لا يعكر صفوه شىء والهدوء العميق وطمأنينة النفس وهى حالة لا يسعنا إلا أن نتوق إلى تحقيقها حين يهتدى إليها عقلنا وخيالنا لأنها دون سواها الحقيقة التى لا يشوبها زيف وهى جديرة بأن ترفعنا من قيود المادة إلى عالم الروح الفسيح .

الفلسفة الأخلاقية عند الصينين :

إن الباحث فى التفكير الصينى يلاحظ أنه يختلف تماما فى نمطه عما هو معروف من أنماط الفكر التى ألفناها فى الغرب والشرق على حد سواء. وهذا الاختلاف يرتبط بالأسلوب والمنهج والأهداف. فالأنماط الفكرية المألوفة تقوم على المنطق والاقناع العقلى وتبحث فى حدود المعرفة وما وراء الطبيعة فى حين أن العقلية الصينية لا تستسيغ هذا النمط من التفكير وربما كان ذلك بتأثير العوامل الطبيعية وظروف الحياة الواقعية. فإذا كان المنطق يتطلب صرامة الاستدلال ودقة البرهان الذى يصل إلى يقين لا يأتيه الباطل أبدا، فإن حكماء الصينين كانوا يسعون دائما إلى تبسيط آرائهم بلغة سهلة تفهمها العامة ولا تقتصر على مخاطبة الصفوة .

ومع ذلك فإذا كانت الفلسفة الأخلاقية الميتافيزيقة من أهم فروع الفكر الفلسفى فى الغرب، فإننا لا نعدم ذلك فى الفلسفة الصينية وعلى وجه الخصوص فى كتابات الحكيم الصينى كونفوشيوش فى القرن الخامس قبل الميلاد. فنحن نجد لدى كونفوشيوش حديثا عن "الطبيعة البشرية" و"طرائق السماء".. وهو حديث أخلاقى ميتافيزيقى كما يتضح من عنوانه .

والفلسفة الصينية لا تبحث عن المعرفة فى ذاتها أى المعرفة من أجل المعرفة، وقد كانت غاية المنهج عند الصينيين هى التثقيف الذاتى وتحقيق السعادة، ومن هنا كان المنهج عمليا يستهدف أنماط السلوك الواقعية. وقد عزفت الفلسفة الصينية عن تأسيس مذاهب فكرية لأن هدفها الأسمى هو الوصول إلى تكوين "الحكيم الباطن" و "الملك الخارجى" أما الحكيم الباطن فإنه الإنسان الذى أقام الفضيلة فى ذاته وأما الملك الخارجى فهو الذى أنجز أفعالا رائعة هيأت له مكانة سامية فى هذا العالم. ولذا كان المثل الأعلى هو الجمع بين الحكمة والملك، وربما كان هذا ما أراده أفلاطون فى محاورة الجمهورية .

وقد كان الحكيم الصينى يبحث عن مركز قيادى فى مجتمعه لكى يمارس تطبيق مبادئه السامية عمليا. وهو عندما يفشل فى الحصول على هذا المركز كان يعكف على تأليف الكتب ليصوغ اتجاهاته النظرية. وربما كان هذا هو سبب قلة الإنتاج الفلسفى فى الصين قديما .

وإذا كانت الحكمة عند فلاسفة اليونان كانت تنطوى على جانب معرفى لا يقل أهمية عن الجانب الأخلاقى، فإن الفلسفة الصينية ربما كانت تفصل بين هذين الجانبين. فالحكيم الصينى الذى يمتلك فن الحياة ويتصف بثراء القيم الأخلاقية لديه قد يفتقر تماما إلى المعرفة الثقافية أما الإنسان المتمرد على القيم فإنه يظل شريرا حتى وإن اكتسب معرفة لا حدود لها.

وإذا كانت الفلسفة الغربية قد ميزت بين الذات والموضوع وفصلت بينهما تماما فإن الفلسفة الصينية قد افتقرت إلى التحديد الواضح الذى يفصل بين الفرد والكون وربما كان هذا هو السبب فى غياب نظرية متكاملة للمعرفة فى الفلسفة الصينية. وإذا ظهرت بعض المدارس الفلسفية التى تعمقت فى البحث عن مشكلة الذات والعالم، فإن هذا الظهور مرده إلى التأثر الخارجى القادم من الفكر الهندى .

حقا لقد أعلت الفلسفة الصينية من شأن (الحكيم الباطنى) كما اهتمت فى البحث عن طرائق التثقيف الذاتى والتواصل بين الذوات منذ أقدم العصور وهذا ما استعان به حكام الصين حديثا فى دفع الجماهير للاستجابة الآراء الزعامة وهو ما ساعد إلى حد كبير فى تطوير الصين الحديثة .

وإذا كان بعض المعاصرين من الأوربيين يدعى بأن نجاح الاشتراكية فى الصين مرده إلى الفقر الذى ابتليت به البلاد أجيالا طويلة وإلى الظلم الذى فرضه نظام الإقطاع، فإن هذا الإدعاء لا يمثل إلا جانبا من الحقيقة لأن توطيد دعائم الاشتراكية الصينية قد أفاد كثيرا من الحكمة الصينية التى تأصلت منذ آلاف السنين وقد زعم بعض النقاد أن الفلسفة الصينية تفتقر إلى المنهج، وربما كان مبعث هذا الاعتقاد هو عدم وجود كتابات منظمة ومنسقة تماثل كتابات أفلاطون وأرسطو مثلا. غير أننا من الممكن أن نماثل بين الفلسفة الأخلاقية التى ظهرت فى الصين قديما وبين الفلسفة الأخلاقية التى مارسها سقراط كبير فلاسفة اليونان. فهذا الأخير لم يترك كتابات منظمة أو منسقة، ومع ذلك لا يمكن أن ندعى أنه فيلسوف بلا منهج .

كونفوشيـــوس

شخصيته:

يعتبر كونفوشيوس واحدا من عدد قليل من الرجال الذين ظهـــروا على مسرح التاريخ البشرى وما انفكوا يؤثرون فيه تأثيرا عميقا، بفـضل قوة شخصيتهم ومواهبهم الثقافية ومنجزاتهم الفكرية الرائعة، وفى وســع الباحث أن يصف أسلوب حياة الشعب الصينى طوال الألفى سنة الماضيين فى كلمة واحدة (كونفوشيوس). إذ لن نعثر على أى فرد فى تاريخ الصين أثر هذا التأثير العارم فى حياة أمته وفكرها : مدرســا ونــاقلا ومفــسرا ومبدعا للتراث الثقافى والأدبى، وفق إلى أبعد الحدود فى صياغة الــذهن والخلق للصينيين ووضعها فى قالب فريد. وإذا كانت الصين قد تعرضت لمختلف التيارات الفكرية من فلسفية ودينية – لاسيما التاوية والبوذية فإن سيطرتها على الذهن الصينى وتأثيرها على اتجاهات البلاد الفكرية، كــان وقتيا، فسرعان ما حط عليهــا النــسيان، علــى حــين صــمد التفكيــر الكونفوشيوسى لعاديات الزمن، وظل يهيمن على الفكر الصينى منذ تسليم الجميع بغلبته إبان القرن الثانى الميلادى، وقد يعتنق الصينى البوذيــة أو التاوية أو الإسلام أو المسيحية، لكن يظل فى جوهره كونفوشيوسيا .

إذ ليست الكونفوشيوسية مجرد معتقد يقر به المرء أو يلفظه، فهى قد أصبحت جزءا لا يتجزأ من المجتمع، وقــسما ملتــصقا بفكــر الأمــة كمجموعة. بل لقد أصبحت المعنى المقصود من كلمة (صينى)؛ وليــست المصنفات الكونفوشيوسية مجرد شريعة طائفة معينة وسننها لكنتها التراث الفكرى لشعب بأسره .

وتجابهنا فى سعينا لفهم كونفوشيوس صعوبات ضخمة تتبلور فيما أضفاه الصينيون على شخصيته من أساطير وحــاكوه مــن أقاصــيص، ونسبوه إليه من روايات، الأمر الذى يعرقل جهود الباحث لاجتلاء حقيقــة

هذه الشخصية الفذة واستكشاف أبعادها الواقعية. وثمة باعثان لتشوية شخصية كونفوشيوس وتحريف معالمها :

الأول : تطور إعجاب مريديه به إلى تقديس دفعهم إلى افتعال سلسلة نسب محكمة تصل بين أجداده وأباطره الصين .

الثانى : سعى من هدد مصالحهم هذا المفكر الثورى إلى إبطال مفعول هجماته على الامتيازات المتوارثه، عن طريق تحريف أقواله وإساءة عرضها .

فمن ثم سنعزف عن عرض الرواية المأثورة عن حياته وفكرة، ونكتفى بإيراد حياته وتراثه، بعد انتزاع ما علق بها من الأساطير والخرافات. ولد كونفوشيوس عام 551 قبل الميلاد بإمارة (لو) قرب مدينة تشوفو بولاية شانتونج وأجداده ينتسبون إلى البيت الملكى لدولة (سونج)، لكن جده الأعلى قد انتقل إلى (لو) حيث حل الفقر بالعائلة .

فكونفوشيوس – وفقا لهذا الرأى – قد انحدر من طبقة اجتماعية نبيلة المحتد، لكن انحطت بها تصاريف القدر إلى الفقر والمسغبة .

واسم كونفوشيوس صبغة لاتينيه للاسم الصينى (كون فوتزو) ويعنى الأستاذ (كون)، واسمه الأول (تشيو) وكتبيه (تشونج نى) .

وتذكر مصادر صينية أن والده كان ضابطا ذا شأن فى دولة (لو) ومات ولم يكن كونفوشيوس قد تجاوز الثالثة، فقامت والدته على تربيته، وعندما بلغ التاسعة عشر تزوج والتحق بوظيفة أمين لمخازن غلال بحكومة تلك الدولة، ثم شغل وظيفة ملاحظ أراضى الدولة. وبعد ما مر بطائفة من التجارب – موضع شك من الناحية التاريخية – عين عام 501 قبل الميلاد رئيس وزراء دولة (لو)، وكان بجاهة كما تدعى السجلات التاريخية الصينية – ساحقا إلى درجة خشيت دولة (تشى) المجاورة، استفحال نفوذ دولة (لو) بفضل أدارة كونفوشيوس، الحكيمة.

فكان أن عملت على إفساد تأثير حكمة كونفوشيوس، فأرسلت إلى حاكم الدولة فرقة من أجمل الراقصات فائتتن بها، فأهمل شئون مملكته، فأصيب كونفوشيوس بقنوط بالغ، فاستقال من وظيفته، وجمع حوله مريديه وطفق – منذ عام 497 قبل الميلاد – يجوب أرجاء دولة الصين الاقطاعية، فتعرض لمشاق وأخطار لا مكان لتفصيلها هنا. وأخيرا استقر به المطاف في مسقط رأسه بعد تجوال استمر ثلاثة عشر عام، فمكث هناك ثلاثة أعوام يلقى الدروس على مديريه. ومات عام 479 قبل الميلاد، ودفن بمقاطعة (تشوفو) ولا يزال قبره يزار حتى الآن .

ولقد وصف كونفوشيوس نفسه بأنه وقتما كان شابا يافعا، كان (لا شأن له ولا مكانة، يعيش في ظل ظروف ذليلة) فكان عليه أن يعمل ليسد رقعة في حرف أغلبها حقير وضيع، إلا أنه دأب على تثقيف نفسه ذاتيا .

وبالرغم من تأثير كونفوشيوس الجسيم وأهميته الهائلة، لا نجد في مجرى حياته شيئا غير عادى، ولا نقع – عند بحث سيرته – على أحداث غير مألوفة . ولم تكن دنياه صافيه الاديم . إذ كانت الصين – على عصره – منقسمه إلى عدد من الممالك الصغيرة يتحكم الأقطاع في مصايرها، وتموج بالمشاحنات الداخلية أو تشن أحداها على الآخرى حربا عوانا، فإذا أتحدت – اتحادا وقتيا – فلقتال القبائل الهمجية التي كانت تندفع من السهوب، تشق طريقها صوب المناطق الصينية الخصيبة لتنهب الشعب الصيني وتسلب خيراته. وكان أباطرة أشرة (تشو) – وكانت لهم سلطة أسمية على بقية دويلات الصين – ضعفاء تجاه الحكام الإقطاعيين – وكان أبناء الأباطرة يغتالون آباءهم أو يقوم وزراؤهم بهذا الفعل الأثيم .

تفكيره:

. في غمار هذه الاضطرابات، وفي بحر من القسوة وفي خضم انتفاء سلطة عليا يدين لها الجميع بالولاء ويخضعون لحكمها، ظهر كونفوشيوس، فكان أن آلى على نفسه أن يستعيد للصين النظام والسلام، فاتجه تفكيره للبحث في جميع ممالك الصين عن حاكم يبدى استعداده لتعيينه في مركز مسئول بحكومته ويوافق على تطبيق آرائه في الحكم وتيسر له – بالفعل – الإلتحاق بأحدى الوظائف الرئيسية لدولة (لو) التي نشأ في ربوعها لكن نجاحه كان قصير الأمد، وكان الإخفاق نصيب عمله في الحياة العامة. فأخذ يولي اهتمامه شيئا فشيئا – شطر تثقيف الشباب، ألا أن يوفق فيما فشل فيه. وفي الحق، كان كونفوشسوس معلما منقطع النظير في بلاغته وحماسه لتأدية رسالته. ولقد تجمع في حلقاته – الدراسية حوالي الثلاثة آلاف مريد، لكن اثنين وسبعين منهم كانوا قربهم إليه، وأدناهم منه لفضلهم وأرجحية عقولهم .

كان كونفوشيوس يزدري دائما طلاقه اللسان وزخرفة القول، ولا تنبؤنا المصادر الصينية عن إلقائه محاضره عامة، لكن يبدو أنه قد أوتي قوة إقناع خارقة إذا ما تحدث إلى إنسان أو إلى مجموعات صغيرة من الناس وفي الحق تدلنا أقواله على ما كانت تحظى به شخصيته من جاذبية فائقة. وكان يبث آراءه في نفوس المتصلين به عن تقويم أوضاع عالمه، وفعلت دعوته فعلها تدريجيا. فاجتذبت إلى حلقته الدراسية عددا من الناس أصبحوا مريديه، ومنه وممن انتظم في صفوف مريديه، تكونت للدراسات العليا – أول مدرسة حرة خاصة، في التاريخ الصيني.

وكانت المدارس وقتذاك ملحقة بقصور الأمراء والحكام، ويلتحق بها أبناؤهم لتؤهلهم لشغل الوظائف الكبرى، واقتصر أسلوب الدراسة فيها على تدريب الطلبة على تنفيذ الأعمال التي يرتئيها الأمراء والحكام.

واختلفت الحال بمدرسة كونفوشيوس عن مدارس الارستقراطية في أن الغاية من التدريس أنصبت على تنمية ملكات الفرد الذهنية وتثقيف عقله وتوسيع مداركه، كما ترك باب الانضمام إليها مفتوحا لكل من يبدى استعدادا طيبا للتحصيل، فكان أن جمعت حلقتين الارستقراطي والخادم البسيط، فسعى إلى إحالتهم جميعا إلى سادة أماجد. وإذا كانت عملية التثقيف تتفق لدى الارستقراطية ولدى كونفوشيوس من ناحية تهيئة الطالب ليصبح موظفا في الدولة، اتجهت غاية التثقيف في الحالة الأولى إلى جعل موظفي الدولة أداة طيعة في يدى صاحب السلطان، في حين رنا كونفوشيوس من أسلوب تثقيفه أن يؤدى تلميذه دورا ديناميكيا في الحكومة التي يلتحق بخدمتها، بإخضاع الأداة الحكومية لاحتياجات الشعب. فلم يتجه – والحالة هذه – إلى التعليم خافية، ولكنه عاد وعمل من تلامذاته ينطلقون إلى العالم منافحين عن مبادئه ومثله العليا. ومن أقواله المأثورة عن التعليم: (يجب أن تزول الاختلافات الطبقية من التعليم). وإنني لم أرفض قط تعليم أي فرد حتى إن وفد إلى على الأقدام وليس لديه ما يقدمه لقاء تعليمه سوى قطعة من اللحم الجاف.

ولما كان قد آلى على نفسه تحويل رجال من أصول متواضعة إلى "أماجد" في وسعهم التصرف في المحافل تصرف النبلاء ذوى المجتد – لينفذوا إلى معاقل الارستقراطية ليبثوا مبادئه – حرص على تعليمهم رقائق آداب السلوك وأساليب الرسميات، فلا تعجب لما تنص عليه مأثوراته من بيانات تفصيلية عن هذا الموضوع، لكنه لم يكن يتردد في نبذ تلك القواعد إن جافت العقل وخرجت عن المنطق العام، ونبت عن الذوق السليم. ومن الناحية الأخرى، لم يبخس تقديره أهمية العادات المرعية، فكان – في هذا الشأن أسير البيئة الصينية المحافظة .

وتضفى الروايات الصينية القديمة هالة من التقديس على شخـصية كونفوشيوس حتى لتكاد أن تنسب إليه تأليف جميع ما أنتجه الفكر الصينى فى جميع عصوره . فهى تعزو إليه تأليف ما يعرف فى الفلسفة الصينية بـ "المراجع الستة" وتشمل كتب : التغيرات، الأناشيد، السجلات التاريخية، الطقوس، حوليات الربيع والخريف، الموسيقى .

لكن أثبتت الدراسات العلمية أنه لم يؤلفها، لكنه استخدمها فى تثقيف مريديه، وكان أول من استعان بهم فى تعليم جمهرة الناس وكانت الثقافة والتعليم وقفاً على الصفوة من الحكام ومن يلوذ بهم . وهو الذى شق الطريق أمام العلماء والفلاسفة لجوب أنحاء الصين لتعليم أفراد الشعب وتثقيفهم. ولاشك أن المبدأ الذى اختطه كونفوشيوس فى قبول أكبر عدد ممكن من طلاب العلم فى حلقته الدراسية، دون اعتبار لمراتبهم الاجتماعية أو مراكز عائلاتهم ومنح طلبته فرصا متساوية فى تلقى العلم عليه – مع ترغيبهم فى الإطلاع على جميع ما يصل إلى أيديهم من مخطوطات – لاشك أن هذا المبدأ يعتبر خطوة جبارة صوب تحرر العقول من أسر القيود الفكرية البالية .

ومن رأينا أن كونفوشيوس – فى العالم الصينى – يناظر سقراط فى عالم الغرب، من ناحية أوجه النشاط والتأثير على تطور المجتمع الذى عاش كل منهما بين ظهرانيه، ويتجلى هذا التشابه من المقارنة التالية :

1- أعرض الفيلسوفان عن الاهتمام بالمشكلات الميتافيزيقية .

2- أعتبر سقراط نفسه إنسانا عهد إليه القدر تنفيذ رسالة مقدسة ورأى أن واجبا عليه إسباغ الاستنارة على اليونانيين. كذلك كان الأمر بالنسبة إلى كونفوشيوس الذى هتف ذات مرة قائلا : "أوجدت السماء الفضيلة الكامنة فى ذاتى" .

3- استخدام سقراط طريقة التفكير الاستقرائي لابتداع أوصاف جامعة، ابتغى من ورائها - كما يقرر هو نفسه - وضع معايير للسلوك البشرى. ونجد كونفوشيوس بالمثل يفسر مذهب "تصفية الأسماء" معتقدا أنه إذا ما تحددت معانى الأسماء يتيسر استخدامها معايير للسلوك .

4- أعلى سقراط من شأن طبيعة الفرد الأخلاقية. كما أن كونفوشيوس قد اعتبر فضيلة الإنسان الكاملة ذات أهمية أعظم من كفايته فى الوظيفة الحكومية .

5- لم يؤلف سقراط ذاته كتبا لكن استخدم الكثيرون اسمه عند كتابة مؤلفاتهم، من ذلك أفلاطون فى مؤلفه "الحوار". وبالمثل يقال عن كونفوشيوس الذى يتردد اسمه فى عدد ضخم من المؤلفات الصينية فى عبارة "قال المعلم" .

6- اتسع نطاق مدرسة سقراط الفكرية بعد وفاته، بفضل جهود أفلاطون وأرسطو، حتى أصبحت قطب رحى الفلسفة الغربية، وبنفس الطريقة امتد مجال مدرسة كونفوشيوس الفكرية بفضل جهود منشيوس، حتى أصبحت هى جماع الفلسفة الصينية .

ولا شبهة فى أن التجارب التى جابهت كونفوشيوس قد زودته بفكرة واقعية عن آلام عامة الناس، فاتجهت عنايته إليها. ولقد لمس تشوش العالم وتفكك أوصاله، وأحس بضرورة إجراء تغييرات شاملة على أوضاعه. وأتيحت له فرصة الاختلاط بالارستقراطيين فكون فكرة سيئة للغاية عن معظمهم . فنجده يشعر فى بعض كتاباته إلى نبلاء عصره الطفيليين بقوله : "من الصعب أن نتوقع شيئا نافعا ينهض به أناس يمشون بطونهم بالطعام طوال اليوم، فى حين لا يستخدمون عقولهم أبدا. إن

المقايرين – أنفسهم – يغفلون شيئا، فهم أفضل – إلى حد ما – من هؤلاء الخاملين" .

واقتضى تكالب النبلاء على الاستمتاع بأطيب الطعام وإغراق أنفسهم فى ألوان الترف تغالبهم فى ابتزاز الأموال من الشعب وتسخير العاملين فى تشييد مشروعات رفاهية عيشهم ورغده، وفوق هذا كله، كان النبلاء يمارسون رياضتهم المحببة إلى نفوسهم : الحرب، فطفق بعضهم يعتدى على البعض الآخر دون أى مصلحة قومية تجنى من وراء ذلك سوى الطمع وقتل الفراغ، وكانت جمهرة الشعب تقاسى وحدها حماقة العدوان. وهذا ما لم يرض عنه كونفوشيوس، إذ كان يمقت الحرب، إلا أن استخدمت لردع فريق من الناس سعى لاستبعاد فريق آخر، ولا ينفع لردعة عن العدوان إلا استخدام القوة. إذ كان كونفوشيوس يعد القوة الملجأ الأخير الذى لا يستخدم إلا بعد استنفاذ أساليب الاقناع، وأن يلجأ إليها لكفالة العدالة ليس إلا. وتطالعنا مبادئه فى هذا المقام التى عبر عنها بأقواله التالية :

أولا : إذا أحسست صادقا بخطئى، يأخذ الخوف بمجامع قلبى حتى لو كان خصمى لا يؤبه له لكن إن أنبأنى ضميرى أننى على حق فإننى أمضى قدما إلى الأمام حتى لو قتلتنى الحشود الهائلة .

ثانيا : لا يستطيع جيش أن يقاتل بفاعليته لو لم يدرك جميع المقاتلين بما فيهم الجند العاديون – السبب الذى يقاتلون من أجله، وأن يقتنعوا بعدالة قضيتهم، فالروح المعنوية تتوقف على الاقتناع المعنوى .

ثالثا : قيادة أناس إلى معترك القتال دون أن يتعلموا الحرب، بمعنى القضاء عليهم .

ولقد أدرك كونفوشيوس أن هذه الآراء تناقض أفكار الارستقراطية لكنه مضى بدأب على نشرها وطفق يعمل لكسر شكوكة النبلاء. وكان لقب

"الماجد" حتى عهده يطلق على الرجل العريق المحتد الذى ينتمى أجـداده إلى فئة من المجتمع أعلى من عامة الناس وما كان فى وسع أحد أن يطلق عليه هذا اللقب إلا أن أنتسب إلى هذه الطائفة، مهما يكن من أمـر سـوء سلوكه وصفة أخلاقه، فكان أن غير كونفوشيوس اسـتخدام الاصـطلاح تغييرا تاما عن طريق توكيده، بأن الإنسان يصبح ماجدا إن كـان دمـث الأخلاق وسلك سلوكا نبيلاً، وبالأحرى أنكر إطلاق هذه الصفة على إنسان لا يؤهله خلقه لاضفائها عليه مهما يكن من أمر مبته .

دعائم فلسفة كونفوشيوس:

لم تتخذ الحضارة الصينية شكلها النهائى حتى تولت أسرة "تـشو" حكم البلاد، ويعتبر مؤسسا الأسرة: الملك "ون" ودوق تشو أعظم مبـدعى ثقافة ذات أهمية. ولقد حكم أخلاف دون تشو مقاطعة لـو (مـسقط رأس كونفوشيوس) ومن ثم، ظلت ثقافة تشو أكثر ظهورا للعيان فى هذه الولاية من غيرها، وكان لذلك تأثيره فى اتجاهات كونفوشيوس الفكريـة. إذ قـد أشرب حبا بثقافة الصين القديمة. وكان يتيه بها أعجابا، فآلى على نفـسه تخليد مآثر الملك "ون" وقد ظهر قبل كونفوشيوس بخمسمائة سنة – الـذى أبدع ثقافة "تشو" وفقا للمأثورات الصينية، وأحيائها فى شـرق الـصين. ولاشك أن غرام كونفوشيوس بالآراء القديمة، دليل على غلبـة النزعـة المحافظة على طائفة من آرائه .

واتخذ كونفوشيوس موقف المتشكك المرتاب على نلـك مـن رده على سؤال لأحد مريديه عن تأديه الواجب تجاه الأرواح : "أنك مـاتزال عاجزا عن القيام بواجبك تجاه الناس، فكيف تستطيع تأدية واجبـك تجـاه الأرواح"، وعندما سأله مريد آخر عن الموت تخلص من الإجابة بقولـه : "إنك لا تستطيع فهم الحياة، فكيف يمكنك فهم الموت" .

ومن رأيه، أن انتفاء النظام من عصره قـد جـاء نتيجـة تحلـل أوضاعه الاجتماعية، ويبدأ التحلل بانقسام الدولة إلى عدة مقاطعات يهيمن على شئون كل منها أمير – ثم تسير الدولة – بعد فتـرة – فـي طريـق التحلل، يهيمن الوزراء على شئونها العامة، ويتزايد انحـدارها بـسيطرة نواب الوزراء على مقاديرها وهكذا. وهنا يجد الناس ألا مناص من الثورة على حكامهم، لتقويم ما أعوج من شئون الحكم .

أوضاع البلاد – كما يقرر كونفوشيوس يجب أن يلزم كل إنـسان مكانة، بأن يتبوأ الإمبراطور المركز الخليق به ولا يتعدى النبلاء والوزراء اختصاصاتهم، وألا يجاوز عامة الناس حدودهم، فالوالد يظل والدا والابن ابنا والزوجة زوجة. ويدعو كونفوشيوس هذه النظرية بـ "تقويم الأسماء" ويعلق عليها أهمية بالغة ويحوز كل اسم على تعريفه الذاتي الذى يجعل ما يستخدم له الاسم هو ذلك الشيء بعينه، ليس إلا؛ وبعبارة أخرى هو "كنه" ذلك الشيء أو "معناه". فما يقصد به من تعريف "اسم الحاكم" – مثلا– ذلك "الكنة" الذى يجعل الحاكم حاكما. ففى عبارة كونفوشيوس "دع الحكم حاكما .. إلخ، تدل كلمة "الحاكم" الأولى على واقع الكلمة المادى فـي حـين أن كلمة "الحاكم" الثانية هى اسم الحاكم المثالى وفكرته. والمثال يقـال عـن مصطلحات : الوزير، الوالد، الابن، فإنها تؤدى دورها على مسرح الحياة وفقا لتعاريف هذه الكلمات ومعانيها، فلو أدى صاحب كل منها واجبه فى الحياة، لا نتظمت أمور العالم واستقرت شئونه. وقد اعتبر عصره عصرا لم يعد فيه الحاكم حاكما ولا الوزير وزيرا، ولا الوالد والدا ولا الابن ابنا ولا الزوجة زوجة، فكونفوشيوس يعزو لاضطراب أحوال عصره إلـى أن مسميات الأشياء لم تعد تتطابق مع أسمائها.

فما هو الحل الذى ارتأه كونفوشيوس لمصايب عصره وشروره ؟

نفس الحل الذى بشر به جمع الأنبياء والفلاسفة فى كل زمان ومكان، ويكمن فى معنى واحد العودة إلى الفضيلة فمن رأى كونفوشيوس أن الناس ما لم يؤمنوا بالفضيلة الكاملة، تنتفى قدرة المجتمع على اتقاء الشر والقسوة والعنف التى تهدم حياته .

وليس هذا الحل بالشىء الفريد فى حياة البشر الفكرية. لكن الأسباب التى ساقها كونفوشيوس لاقناع الناس بكتابة الحل وأهليته تستحق الاهتمام الفائق .

فأولا : لا يضع فى حسابه أى ضرب من ضروب النفع المادى لاستحالة الناس لممارسة الفضيلة الكاملة، فلقد أوضحت له تجربة حياته أن الناس يزرون الفضيلة ويضحون بها، وقد أهاب بمريدية بأن يوطنوا النفس على مجابهة الفقر وملاقاة الكروب، ولا يتفق الجرى وراء المكسب المادى مع قواعد الفضيلة، بل أنه ليجافيها فى غالب الأحيان، فما المنفعة المادية إلا مطلب ضعيف العقل قصير النظر .

وثانيا : لم يتوسل – ألا فى أحوال نادرة – بالآراء الدينية لبث تعالميه. ويبدو أن كونفوشيوس – من الناحية الشخصية – كان يمتاز بالورع العميق، لكن قد عاش فى عصر اتسم برهبة الناس وخشيتهم خوارق الطبيعة وامتثالهم للخرافات وممارستهم ضروب الشعوذة.

واعتقد الحكام فى عصره اعتقادات جازتها طبيعة أحلام التنبئة وكانوا يصدقون – تصديقا أعمى – ما يقال عن فاعلية فنون الكهانة وقوة أرواح الموتى على الإضرار بالأحياء. كما يؤمنون إيمانا لا شبهة فيه بجميع أنواع السحر والطيرة والأعاجيب المصطنعة، وكان الناس – على عهده – ينتابهم الفزع عند رؤيتهم الكسوف والخسوف، ولم يكن قد انقضى سوى مائه عام على إبطال عادة تقديم الضحايا البشرية عند وفاة حاكم البلاد .

ففى محيط كهذا، آثر كونفوشيوس صرف الأنظار عن الميتفيزيقيات وخوارق الطبيعة والغيبيات، وتوجيه الأذهان إلى مشكلات المجتمع البشرى الجوهرية، والاهتمام بتنظيم الدولة. وكان إيمانه عارما بنظام طبيعي خلقي. وكانت السماء – لديه – "عناية ربانيه هادية" الأمر الذى يقتضى من الإنسان أن يعمل وفق إرادتها، ويتأتى فهم هذه الإرادة بدراسة التاريخ. ومن رأيه أن فى تقاليد الماضى وعاداته ومصنفاته الثقافية كما فى تجارب البشرية – مما يعزز فكرة وجود ناموس خلقى يكمن فى نفسية الإنسان. ولقد اختار كونفوشيوس شخصيتى الملكين الحاكمين (ياو و "شون" وغيرهما من حكام الصين الصالحين، وجعل منهم مثلا عليا فى تدبير سياسة الملك الصالح والحكم العادل . ذلك لأنه قد بان هؤلاء الحكام مستودع الفضيلة التى يذود عنها فى كتاباته، وتمثل أفعالهم وأيام حكمهم كل ما هو سديد وصالح فى التاريخ والمجتمع للصينيين. ولقد ارتد كونفوشيوس بذهنه – خاصة – إلى عصر تم خلاله الصين إلا من والرخاء فى بداية حكم أسرة تشو (الذى بدأ حوالى القرن الحادى عشر قبل الميلاد) وقتما شيد مؤسسو الأسرة العظام نظم الحكم واستنوا الطقوس والشرائع وأقاموا للقائمين على الحكم الإقطاعى درجات ومراتب، وأبدعوا الفنون للترفيه عن الزعماء والشعب – من ناحية – ولبث الحكمة والفضيلة فى نفوس الناس جميعا، من الناحية الأخرى .

وعزا كونفوشيوس شرور عصره وعلله إلى تنكب زعماء المجتمع السبل والشعائر القويمة وتغافلهم عنها، وإلى أنهم يمارسونها خطأ أو يغتصبون لأنفسهم السنن والشعائر التى لا يستحقونها . فمن رأيه أن حسن التزام الشعائر، قرينة على ملائمة النظام الاجتماعى، وإذا كان إتباع الشعائر منبع الاستنارة الروحية قاطبة، يعتبر إهمالها وانتهاك حرمتها انعكاسا لفوضى خلقية وبداية الظلمة الروحية. إذ تعنى إساءة استعمال

الشعائر، انتهاك حرمة الحقيقة وتلثم النظام الخلقى الـذى تمثلـه. ونجـد كونفوشيوس ينعى فى كتاباته اضطراب مجتمع عصره وتداعى قيمه وهذا ما جعله ينادى بضروره "تقويم الأسماء" بمعنى : ألا يفترق ظاهر الإنسان عن باطنه، وأن يحترم السنن والشعائر نصا وروحا .

والإغراق فى تمجيد الشعائر، لابد أن يوحى إلى أذهاننـا بفكـرة مغالات الكونفوشيوسية فى النزعة المحافظة ومبالغتها فى الحفـاظ علـى الصيغ والرسوم الظاهرية. وهذا ما التزمته فعلا أبان أيامها المختلفة، لكن يضم هذا الرأى بين طياته أضفاء وصفة الكمالية والمثالية المطلقة علـى الماضى، وتنصيبه – بالتالى – نموذجا للحاضر، فيصبح حـافزا للتقـويم والإصلاح لا المحافظة على الوضع الحاضر، وإن سيرة كونفوشـيوس – نفسه – لدليل ملموس على نزعته الإصلاحية إذ قد نشد الاحتفاظ بما هـو صالح، وتغيير ما هو سيىء . ولم تنصب دعوته لالتماس الحكمـة مـن الماضى – أساسا – على اشكال نظم الدولة والحكومة، بل لقد اتجهت فوق كل شىء آخر – إلى القيم – والمعانى الخلقية. ولقد عاش كونفوشيوس فى ظل مجتمع اقطاعى فكان أن تأثر تصوره للمجتمع الفاضل بالأوضاع التى سادت الصين القديمة ومدارها تولى الحكام قيادة رعاياهم والعنايـة بهـم وتثقيفهم وتهيئة أسباب العيش الكريم لهم .

ولكن يجب أن يلتزموا مكانهم فى آخر طبقات السلم الاجتمـاعى والإ سادت الفوضى واضطرب النظام .

نظام كونفوشيوس الأخلاقى :

يتضح بعد العرض السالف الذكر لدعائم فلسفة كونفوشــيوس أن نظامه الأخلاقى – وفلسفته عامة – يستند على إمعان الفكر فى الطبيعــة البشرية مع ملاحظة :

أولا : لا ينظر إلى الفرد بمعزل عن المجتمع .

ثانيا : لا يرى فى المجتمع نوعا من الذاتية الميتافيزيقية تحجــب الفرد من الوجود فيفنى من المجتمع تماما .

ذلك لأن كونفوشيوس يعتنق مبدأين أساسين :

الأول : أن الناس – بالضرورة – كائنات اجتماعية. فالمجتمع قد صاغهم – إلى حد كبير جداً – على الصورة التى هــم فيهــا، علــى أن المجتمع – من الناحية الأخرى – يتألف من حشود أفعال يقوم بها الأفراد، كل وفقا لاستعداده وتتحدد علاقات أعضاء المجتمع وفقا لأفعالهم ويتحــدد وضع الفرد طبقا لها .

الثانى : لا يستطيع الفرد الانسحاب من المجتمع إذ يصده ضميره عن إتيان هذا الفعل الشاذ .

ورتب كونفوشيوس على هذين المبدأين نتيجة مدارها خطأ تحول الفرد إلى ناسك : أى اعتزاله المجتمع، إذ يجب على الإنسان ذى المبدأ – ألا يكون بعيدا عن متناول فهم المجتمع، بأن يطوع النفس على أن يكــون عضوا نافعا فى نطاقه، وحينما تتضح له مجافاة أو ضياع المجتمع لمنحاه الخلقى، عليه ألا يتمرد على عادات هذا المجتمع وتقاليده فينحجب منه. بل يقع على عاتقه عبء هداية المجتمع : إلى الصواب وحمله على السير فى الاتجاه السليم. أما إذا اتفقت عادات المجتمع وتقاليده مع العقل ولا ضــرر منها، فعليه مسايرته ذلك لأن العادة كما يقول – الملاط الذى يربط لأجزاء المجتمع بعضه إلى البعض الآخر برباط متين مكين .

ويستخدم كونفوشيوس – اصطلاح (لى) للتعبير عن هذا الحشد الهائل من العرف والعادات الاجتماعية المتشابكة، ونجده يسبغ عليها دلالة معنوية. إذ يضم بين طياته مجال الالتزامات برمتها التى يفرضها الخالق الكريم . وحقا فإن فكرة الـ "لى" على أقصى جانب من الأهمية فى برنامج كونفوشيوس التعليمى . فإنه يعد التربية الثقافية قليلة الأهمية إن لم تقترن بتوازن عاطفى، ويعتمد على الـ "لى" لإيجاد مثل هذا التوازن . هنا يطفر إلى خاطرنا ما يقرره الأطباء النفسانيون فى البلاد الغربية من أن التعليم الغربى – وإن كان يرقى بالذهن إلى درجة كبيرة – إخفاقه واضح فى تدريب النفس على كبح جماح الانفعالات، فهو يعجز بالتالى عن إيجاد فرد متزن قادر على أن يتخذ مكانة – كعضو فى المجتمع – سعيد نافع . ويحتم كونفوشيوس إعداد الفرد، إعدادا يؤهله للاستمساك بمبادئه الحقه فى مواجهة الأزمات والمغريات .

وفكرة أخرى ذات أهمية أساسية فى فلسفة كونفوشيوس ومنهاجه الدراسي : تلك هى فكرة الـ "تاو" التى تترجم عادة بـ "الطريق" .

وأقدم معني للفظ الـ "تاو" هو "الدرب" أو "المسلك" وكان يستخدم – عادة – قبل عصر كونفوشيوس إما بهذا المعنى أو فى معنى أسلوب السلوك الذى قد يكون لا بالحسن ولا بالسيء، وبعد عصر كونفوشيوس ظهر أتباع الفلسفة التاوية (الذين اشتقوا اسمهم من الاصطلاح) فاستخدموه مدلولا لفكرة رمزية تعبر عن المادة الأولى للكون أو مجموعة الأشياء بأسرها. أما عند كونفوشيوس، فلم يكن اللفظ دلالة رمزية، بل كان يعنى "الطريق الرئيسى" الذى يجب على الإنسان سلوكه لكفالة السعادة البشرية بأسرها فى هذه الدنيا.

وكما يتضمن اصطلاح "لى" المجاملة والخلق الفاضل كأيهما، يضم اصطلاح "تاو" بين طياته دستور سلوك الفرد – من جهة – ومنهاج

الحكومة الذى يهيىء تطبيقه لكل فرد أعظم قدر من الرفاهية والاعتبار وينأى كونفوشيوس عن خوض موضوع الحياة بعد الموت، ذلك لأنه إيمانه الشديد "بالكيف" أعظم من إيمانه بـ "الكم"، فليس معيار حياة الإنسان طولها، ولكن نفقها .

علاقة كونفوشيوس بالدين :

يدور فى خلد البعض أن كونفوشيوس نبى صينى أو معلم دينى، وهذا ظاهر الخطأ، إذ يتبين لنا من استعراض كتاب "المختارات" إحجامه عن مناقشة الموضوعات الدينية، وإن كان قد تكلم كثيرا عن السبيل الذى يجب على الإنسان سلوكه. وقد سأله أحد مريديه ذات مرة عن كيفية التعامل مع الأرواح فأجابه : "أنك عاجز عن التعامل مع الأحياء، فكيف يمكنك التعامل مع أرواحهم بعد الموت"، وقد استفسر مريد آخر عن الموت فأجابه : "إنك لا تفهم الحياة، فكيف يتأتى لك فهم الموت" .

فمن هذه العبارات وغيرها مما يؤثر عنه، اختلف الباحثون فى أمره:

فبعضهم اتهمه بأنه مراء، واعتقد البعض انتمائه إلى مذهب الشكية، ووصفه غيرهم بالإلحاد، وقرر آخرون أن الشجاعة لم تسعفه لسبب أو لآخر – للإفصاح عن حقيقة أفكاره وردوده.

لكن وردت بمأثورات كونفوشيوس عبارات يتحدث فيها عن السماء، معبود الصين الرئيسى. ويبدو من استقراء كتاباته أنه كان يحس بأن السماء قد استودعته رسالة إبراء العالم الصينى من أوجاعه، وآمن بأن السماء لن تخذله، وفى ذات مرة أظهر استهجانه لعدم ثقة أحد به، لكنه أضاف بأن السماء تفهمه .

فما الذى يعنيه كونفوشيوس باصطلاح السماء ؟

لاشك أنه لم يكن يعنى بالاصطلاح كائنا ذا مظاهر وأفعال بشرية، فما كان لكونفوشيوس بالذات – أن يدركه على هذا الوضع، فإذا فحصنا

الأساليب التى يشير بها إلى السماء يبدو أن الاصطلاح يمثل لديه قوة كونية معنوية مبهمة. فإنه قد أولى جماع اهتمامه إلى الفرد وآمن بأن فى وسعه الارتفاع بنفسه، لكنه يبدى رجاءه فى أن تعين السماء أولئك الذين يعينون أنفسهم. وكان يتحسر لأن السماء لا يعتمد عليها، بدليل أن الأشرار يزدادون رفاهية ولا تستقر جهود الأخيار إلا عند العدم. ومع ذلك فإن فكرة السماء قد وهبته الإحساس بأنه تنصب قوة – فى مكان ما فى الكون – قوة تقف إلى جانب الإنسان الذى يكافح وحيدا لاحقاق الحق .

ولم تتعرض العقائد الدينية الشائعة فى عصر كونفوشيوس – للحياة بعد الموت ولم تستفد من هذه الفكرة للحد من استفحال الشرور فى المجتمع أو كوسيلة للحض على الفضيلة ولم يناقشها كونفوشيوس – كما رأينا – وجافت أرؤه فى كثير من المناسبات مبادىء عصره الدينية . ولقد لعن تقديم القرابين، إذ عدها – بصفة عامة صفقة مبادلة بمقتضاها يكرس صاحبها للأسلاف والأرواح الأخرى قدرا من السلع برجاء تسلم قدرا أكبر من النعم والبركات. وطالب بتقديم القرابين بنفس الروح التى تقوم بها الهدايا إلى الأحياء، لا أن تقدم توقعا لنيل جزاء أو درء بلاء .

ولكن، هل كان كونفوشيوس يعتقد حقا بأن الأرواح تنعم بالبركات على من ترضى عنه ؟ .

الظاهر أنه لم يكن يؤمن بذلك ولقد عملت آرؤه على الحد من تأثيرها على الناس – لاسيما المثقفين – فتقلص نفوذها تدريجيا إلى أن زالت من الصين تماما إبان العصر الحديث .

وثمة فكرة دينية أخرى لم يتعرض لها كونفوشيوس مباشرة، تلك الفكرة التى كانت شائعة فى الصين القديمة ومدارها أن الملك ابن السماء، وأن الحكام الاقطاعيين يستمدون شريعة حكم الناس من أجدادهم النبلاء الذين يقيمون فى السماء ويرعون مصاير أحفادهم، وكانت الفكرة تحيط

امتيازات الارستقراطية بسياج مكين يحميها من الانتفاضات الشعبية. فلم يوجه كونفوشيوس هجمات مباشرة إلى وجهة النظر التقليدية هذه لكنه جعل من شروط الحكم توافر الخلق الصالح ورجاحة العقل فى الحاكم دون نظر إلى منبته، وكان يشير إلى أحد مريديه من ذوى الأصل المتواضع – بأبنائه – لرجاحة عقله – وقد بلى العرش يوما ما .

وكان لكونفوشيوس طائفة من المعتقدات الدينية، غير أنه صدف عن اتخاذها أساسا لفلسفته. وهنا يتشابه مع العلماء المحدثين فلقد كان يتحسس طريقة صوب الحقيقة باستخدام وسيلتى الملاحظة والتحليل ومن أقواله : "على المرء أن ينصب كثيرا وأن يترك الجانب المشكوك فيه وشأنه ويتكلم بحرص فيما يتصل بالباقى ... أنظر كثيرا، لكن لا تهتم بالمعنى غير الواضح، وتصرف بحكمة فيما يتعلق بالباقى". ولم يذكرنا شيئا عن إدراك الحقيقة عن طريق ذلك الوميض الفجائى الذى ينبعث عن استثارة مبهمة لا يدركها العقل، إذ نجده – على النقيض – يقرر من غير التواء أن "التأمل" وحده لا يرشد إلى الحكمة، كما يقول "الإنصات الكثير وانتخاب ما هو صالح وإتباعه والرؤية الكثيرة وتذكرها: هذه كلها هى الخطوات التى يتم بواسطتها الإدراك" وفى الحق دأب كونفوشيوس على السعى لاقامة صرح من الآراء لا يزول، ويبلغ درجة من القوة بحيث يستخدم أساسا تشيد عليه حرية الجنس البشرى وسعادته، فكان عليه – والحالة هذه – أن يستخدم فى بنائه مواد ملائمة، يعلم من أمرها ولكنها على أوسع نطاق. فكان أن عزف عن استخدام فلسفة الإلهيات والرجاء الدينى، واستعاض عن ذلك بإقباله على الانتفاع بفطرة الإنسان واستخدام طبعيية المجتمع – وفقا لفهمه وإدراكه – فى تشييد منحاه الأخلاقى، وبذلك نأى بالأخلاقيات عن الميتافيزيقا .

مبادىء كونفوشيوس السياسية :

السعادة عند كونفوشيوس، هدف الإنسان وأمله المرتجى، ولهـذا، يعرف الحكومة الصالحة بأنها التى تكفل السعادة للشعب، وإذا كانت السعادة هى الخير، ويعد الإنسان عادة – كائنا اجتماعيا، يعتنق كونفوشيوس مبدأ "تبادل المعاملة" ويعرفه بأنه "امتناع الفرد عن إتيان فعل يكره توجيه الغير أياه إلى ذاته" .

فواضح أن بذل الإنسان جهود لكفالة السعادة للجميع يقود إلى شمول السعادة للمجتمع بأسره .

وليس كونفوشيوس بالسذاجة ليفترض بأن مجرد الاعتراف بهذه المبادىء يحل مشكلات الإنسان. فعنده إن الناس جميعا ينشدون السعادة ويتوق معظمنا لرؤية من حولنا هانئين لكن معظمنا يتصرف بغباء إذ يؤثر لذة عاجلة أقل، على لذة أخرى آجلة أعظم، كما أننا نتصرف تصرفا بعيدا عن فكرة تكامل المجتمع بإيثارنا ضمان سعادتنا الخاصة حتى لو تحققت على انقاض سعادة الآخرين وهناءتهم. وتقويما لهذه النزعات ولتثقيف الناس وبث روح التضامن فى نفوسهم يسلم بضرورة توافر درجة من التعليم العام واعتبر المواطن المستنير ركن الدولة الركين، وقد يجبر العقاب الناس – مؤقتا – على إطاعة ما يؤمرون به، لكنه وسيلة عقيمة لا يعول عليها، ولا يمكن أن تكون بديلا عن التعليم. وفى هذا يقول : "إذا ما حاول حاكم قيادة الشعب بالاستعانة بالسلطة المطلقة وتوقيع شتى العقوبات لإقرار الأمن والنظام، فسينشد أفراد الشعب تحاشى العقوبات غير عابئين باحترام السلطان واحترام إرادته. ولكن إن استعان الحاكم – لقيادهم – بالفضيلة (بفضل السنة والقدوة الحسنة) وارتكن على العرف والعادات الصالحة التى يوقرها الشعب وتنزل به منزلة التقديس، منها هنا يرتبط الناس برباط معنوى مكين لتقويم أنفسهم وإصلاح حالهم".

ولكن، إن جد الإنسان فى طلب هذا المثل الأعلى وذهب فى مناشدته إلى أبعد حد مستطاع أفلا يقوده سعيه إلى تحقيق حلم الفلاسفة الفوضويين الذين يؤمنون بزوال الدولة فى زمن عتيد، لانتفاء النفع من وجودها ؟

لا يتطرف كونفوشيوس إلى هذا الحد، لأنه يسلم بالحاجة إلى الحكومة الصالحة، نجده يعزو معظم الشرور الصارخة التى حفل بها عصره إلى افتقار المجتمع الصينى لوجودها. وكيف تكون الحكومة فاسدة؟

يرد كونفوشيوس فساد الحكم إلى عزف القائمين عليه عن إقامة حكومة صالحة سواء لسوء نيتهم – لأنانيتهم وجهلهم – أو لقصور مؤهلاتهم، ومناط هذا كله تولى الحكام مناصبهم بالوراثة – وينبنى على هذا، ضرورة أن يدير دفة الحكم أكفأ عناصر الأمة علما أو خلقا، ويضع هذا شرطا لتحقيق سعادة المجتمع وهناءته، ولا تتصل الكفاية والأهلية بأى نسب، بالأصل أو الثروة أو المركز الاجتماعى، بل يتصلان – إطلاقا – بالخلق والمعرفة، ويتيحهما التعليم السديد.

ومن ثم، يجب نشر التعليم وإشاعته فى جميع ربوع البلاد ليتيسر إعداد الموهوبين والمجدين لتولى وظائف الدولة، ويجب أن يعهد بأمور الدولة إليهم.

وجدير بالذكر عزوف كونفوشيوس عن مطالبة الحكام الوراثيين بالتخلى عن عروشهم، وفى الواقع لو كان قد طالب بذلك لما لقيت صيحته مجيبا ولأخمد الحكام تعاليمه، وهذا ما دفعه لبذل الجهود لاقناع الحكام الوارثيين بأن يملكوا ولا يحكموا. ويتم هذا بأن يدعوا تصريف أمور الإدارة إلى الوزراء الذين يختارون لكفاءتهم، ويعتبر الوزير أعلى درجات المسئولية الأدبية . ولما سأله أحد مريديه عن موقف الوزير تجاه الحاكم أجابة : على الوزير ألا يخادع الحاكم، وله أن يعارضه علنا إن اقتضى

الأمر". وقد أخبر كونفوشيوس حاكم ولاية (لو) أنه إذا ساءت تصرفات الحاكم ولم يبذل المحيطون به النصيحة له، فهذا كفيل بتدمير الدولة.

وثمة نقطة ببرنامج كونفوشيوس السياسى واضحة الضعف إلى حد كبير. فهو يعهد إلى الحكام سلطة اختيار وزرائهم. فهم – والحالة هذه – يهيمنون على الحكومة بطريق غير مباشر. لكن يلتمس لكونفوشيوس العذر إذ لم يكن أمامه سبيل آخر يسلكه نظرا للأوضاع التى كانت عليها الصين فى عصره . فما كان فى وسع أحد أن يرفع صوته أمام الحاكم. وكان الجهل يخيم على عقول جمهرة الشعب وتعوزهم الخبرة السياسية تماما، وهكذا ألفى السبيل الوحيد المفتوح أمامه، اتخاذ التعليم إدارة للتأثير فى الشباب الذى يختار منهم الوزراء فى المستقبل، وبفضله يتكون رأى عام واع يستطيع – بمرور الأيام – ممارسة الضغط على الحكام لتولية خبرة العناصر المراكز الحكومية ذات المسئولية .

دور كونفوشيوس فى التفكير الصينى :

يقول كونفوشيوس عن نفسه أنه "ناقل وليس مبدعا" وفى الحق تتبلور مساهمة كونفوشيوس فى الحضارة الصينية فى إخضاعه السنن والشرائع الصينية لأحكام العقل والمنطق، والواقع أنه يعتبر مبدعا عن طريق النقل؛ فبفضل إعماله الفكر فى التراث الصينى أنشأ مدرسة فكرية أنجبت أعلاما عظاما ما برحوا يؤثرون فى الفكر الصينى حتى اليوم.

فكتاب "التغيرات" قد وجد قبل كونفوشيوس لكن أسبغت عليه الشروح التى وضعها كونفوشيوس ومريدوه الأهمية الفكرية التى أصبح عليها بعد ذلك. والمثال يقال عن ينابيع الفكر الصينى الأخرى مثل : كتاب الأشعار الغنائية، وكتاب آداب السلوك، وكتاب الطقوس .. إلخ، ولو جردت هذه المؤلفات من شروح المدرسة الكونفوشيوسية وتعليقاتها لما أصبح لها معنى وقيمة، ولما ظل تأثيرها يدوى فى العقل الصينى حتى

الآن، فلابد – والحالة هذه – أن يجد لقب "المعلم الأول" الذى أطلقه الصينيون على كونفوشيوس – ما يبرره .

ولقد أعلى كونفوشيوس من شأن الأصالة الفكرية ومجد صفة الصدق وأبدى كراهيته للفراغ العقلى والبهتان، فكان يجل ما يدعوه بـ"الصفة الأساسية" ويقصد بها الاستقامة والعدل، وفى هذا يقول : "يجب أن تكون حياة الإنسان قويمة، وعليه أن يتجنب خداع نفسه أو خداع الآخرين، وأن يهيىء تعبيراً ظاهرا لما يرضى عنه عقله أو يعرض عنه، وتفد الاستقامة من باطن المرء، فهى تعبير مباشر عن قلبه" .

ومن رأيه أن الإنسان القويم يتصرف وفقا لما تمليه عليه مشاعره، فى حين يتصرف الإنسان المعوج حسبما يراه الآخرون. لكنه يربط الاستقامة بالمعرفة فى قوله : "حب الاستقامة من غير حب المعرفة يقود إلى حجب الاستقامة بستار ضار". ويقصد بالمعرفة الإلمام بالسلوك الصحيح، أى ما يطلق عليه فى المأثورات الكونفوشيوسية كلمة "لى" ويتسع معنى هذه الكلمة عند الكونفوشيوسيين فيتضمن الدماثة والمجاملة بالإضافة إلى العادات الحسنة والسنن الاجتماعية والشرائع السياسية، وبالأخرى تضم كلمة "لى" بين طياتها جميع أنواع السلوك البشرى الحميد.

ويعرف كونفوشيوس الإنسان غير الفاضل بأنه الذى يفتقر إلى طبيعة أصلية (أى الصفة الأساسية) وتتضمن الطبيعة ذات الأصالة توافر تلك الصفات الأخلاقية التى تهيمن على علاقات فرد بفرد آخر. ومناط تلك الصفات: صفة "الإخلاص البشرى" ويعبر عنها بكلمة "جين" الصينية. ولهذه الكلمة أهمية قصوى فى التفكير الكونفوشيوسى وتتضمن صفة الإخلاص البشرى ومعناها أن يحب المرء للناس ما يحبه لنفسه أو بتعبير كونفوشيوسى "لا ترتكب فى حق الآخرين ما لا تحب أن يرتكبه الآخرون فى حقك".

وفى الحق اتجهت تعاليم كونفوشيوس إلى ما أطلق عليه لقب "تشون تزو" (أى المعلم الماجد) صاحب النظر الثاقب والفكر المستنير الذى يحجب مصلحته للشخصية فى سبيل الحفاظ على مصلحة الدولة، ويضع رفاهية البشرية نصب عينيه، على أنه يؤمن إيمانا قاطعا بأن الميلاد المحض أو المركز الاجتماعى لا يميز إنسانا عن إنسان، لكن ما يميز المرء عن أخيه الصفات التى تجعل منه "معلماً ماجدا" وتؤهله لأن يصبح حاكما صالحا. ويفضل – مثل أفلاطون – أن يكون الملوك من بين الحكماء، ففى ظل السلطان الحكيم الفاضل وحده – يتجه الناس صوب النظام الكامل الذى يحقق لهم السعادة والهناء – وهم يتبعونه – عن رغبة واقتناع بفضل ما جبل عليه من صلاح، وما يتصف به من خلق كريم يدفع الناس للتشبه به واقتفاء أثره. ولا يمانه بأهمية السجايا وتساميها إلى المنبت، وقف نفسه لتثقيف الشبان الذين يتوسم فيهم الإصلاح، يصرف النظر عن أصولهم. وهو الذى استن تقاليد التعليم التى سيطرت على المجتمع الصينى طوال تاريخه، وبفضله هيمنت على العقلية الصينية عقيدة التفاؤل القائلة بقابلية الإنسان لبلوغ الكمال بفضل التحصيل العلمى. وإلى تأثير تعاليمه، يرجع توقير المجتمع الصينى للعلماء والأدباء بما لا نجده بهذا القدر العظيم فى أى مجتمع آخر، وإيمانه بأن الاشتغال بالسياسة أسمى الأعمال وأن عناية العلماء بتنظيم شئون الدولة انبل رسالة يؤدونها فى الحياة .

وصفوة القول، يستبين مما تقدم، أن السلوك البشرى يتشكل – عند كونفوشيوس – داخل المرء أكثر مما يتشكل خارجه، وليس السلوك البشرى شيئا ثابتا، لكنه قابل للتعديل، ومن ثمة، فاتباعنا اتجاهات طبيعتنا، قد تتباين فى سلوكنا وفقا للزمان والمكان .

ويعلى كونفوشيوس من شأن القسط من أجل القسط نفسه. وتولى مدرسة كونفوشيوس عناية خاصة للسيكولوجية البشرية، وهى سمة تتسم بها مدرسته الفكرية .

وهنا يطالعنا أحد أقواله المأثورة "يتشابه الناس تشابها أتاحا فى طبائعهم الأصلية لكنهم يختلفون فى عاداتهم المكتسبة .

وإنه وإن لم يخلف لنا كونفوشيوس جوابا محددا تحديدا واضحا لمشكلة – الطبيعة البشرية فذلك لأن الأهمية التى أناط بها السيكولوجية البشرية – من ناحية تعيين طبيعة الإنسان هل هى خيرة أو شريرة – قد غدت قضية المدرسة الكونفوشيوسية الكبرى .

وقد أمضى كونفوشيوس سنوات حياته الأخيرة مشتغلا بالتدريس فى ولاية "لو" وكان قد أصابه القنوط بسبب إعراض الحكام عن تطبيق آرائه . وزاد الطين به، أن أحد وزراء عائلة "تشى" الحاكمة – وكان من مريديه – أرهق الرعية بالضرائب لإشباع نهم الحاكم إلى الترف، فحمل عليه كونفوشيوس وتبرأ منه .

ولما أشتد عليه المرض، اجتمع حوله مريدوه ورغب أحدهم فى الصلاة فقال له : "إن نوع الصلاة الخاص قد أديته منذ زمن بعيد"، ولما حضرته الوفاة ارتدى بعض تلامذته أردية النبلاء ووقفوا حول فراشه فى هيئة وزراء، وهى الصورة التى طالما تاق إلى تحقيقها أثناء حياته. فلما أفاق أنكر عليهم ذلك وقال : "لن يخدعنى هذا التمثيل الصامت ولن يخدعكم، فمن تخادعون، السماء؟ أوليس الموت بين أيديكم أيها الأصدقاء أفضل من الموت بين أيدى وزراء ؟

ولم تنل تعاليم كونفوشيوس – أثناء حياته – قسطا من ذلك الصيت العريض الذى حظيت به بعد ذلك، فلقد ظلت مئات السنين مجرد مدرسة فلسفية بين عدة مدارس فلسفية متنازعة. لكن نزعة كونفوشيوس الإنسانية

أخذ يعلوا شأنها تدريجيا منتصرة على المذاهب القائمة على الخرافات والتصوف. فبفضل سماحة تعاليم الكونفوشيوسية وتمجيدها الفضيلة، أمكنها أن تجتذب إلى حظيرتها إتباع المدارس الفلسفية التى لا تؤمن بصلاح البشر . ففى توكيد سيادة القيم البشرية، يكمن سر جاذبية كونفوشيوس الفكرية، وهو القائل : "الحكمة أن تفهم الناس، والفضيلة أن تحب الناس".

ولعل أهم ما فى رسالته الفكرية : الإيمان العميق بالديمقراطية الثقافية؛ فإذا كان كثير من المفكرين قد نادوا بحكم الشعب لنفسه، فإن عددا ضئيلا قد آمن بقدرة الناس – عموما – على التفكير بأنفسهم لأنفسهم. بل كان كونفوشيوس يصر على أن يسير الناس على هدى تفكيرهم الذاتى، وأبدى استعداده لمعاونتهم فى تثقيف أنفسهم وأرشادهم إلى طرائق التفكير السليم، على أن يعثروا – بأنفسهم – على حلول للمشكلات التى تجابههم. وهو القائل بأنه لم يعرف الحقيقة لكنه اهتدى إليها عن طريق البحث عنها. ويتفرع عن هذا إيمانه بأن فى وسع البشرية التوصل إلى السعادة ولكن فى ظل مجتمع تعاونى يتألف من أفراد أحرار، ولكن لن تتحقق الحرية لهم ماداموا يتجهون إلى هدف يعينه غيرهم. ولذلك لا يؤثر بتولى فرد – مهما يكن من شأنه – إرغام الناس على اعتناق مذهب على غير إراداتهم وتوجيه شئونهم وفقا له، ومن أقواله فى هذا الشأن "إذا كان الإنسان لايسأل نفسه عما هو صواب ليفعله وما هو خطأ ليتجنبه، فلا أدرى ما الذى يمكننى فعله معه" .

ومات كونفوشيوس عام 479 قبل الميلاد معتقدا أن رسالته أخفقت كما اعتقد ذلك رجال عصره وتلامذته. بيد أن الدولة أعلنت إبان القرن الثانى قبل الميلاد الكونفوشيوسية عقيدة رسمية للأمة، وجعلت المأثورات الكونفوشيوسية المراجع الوحيدة للعلماء والساسة، واستمرت تعاليم كونفوشيوس عبر القرون والاحقاب موضع تبجيل ولها تأثيرها الطاغى –

لا فى الصين فوصل إلى أوربا الغربية نفسها خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد أطلق القوم على كونفوشيوس لقب "الحاكم الأسمى" و"المعلم الأول" وأصبح قبره ومعبده بمدينة "تشو - فو" بولاية شانتونج كعبة المثقفين الصينيين حتى قيام النظام الشيوعى، كما شيدت له المعابد في طول البلاد وعرضها .

تعاليم كونفوشيوس :

أولا : تبادل المعاملة

يقرر كونفوشيوس وجود مبدأ واحد يشيع فى تعاليمه كلها يتبلور فى "الولاء وتبادل المعاملة" ويعنى تبادل المعاملة أن يتجنب الإنسان توجيه فعل للآخرين يكره هو توجيهه إلى شخصه، وهذا المبدأ مناط سلوك الإنسان الحسن فى الحياة .

وسأله أحد تلامذته عما يعنيه بلفظ الإنسانية فأجابة "أن تتصرف وأنت خارج ذلك كما لو كنت فى حضرة ضيف عظيم الشأن، تعامل مع عامة الناس كما لو أنك تؤدى فريضة دينية، هنا ينتفى السخط فى الدولة والمنزل، وعلى المرء الراغب فى بناء رفعته أن يساهم فى تشييد رفعة الآخرين، وعلى من يتوق إلى النجاح أن يساعد غيره على بلوغه".

ثانيا : المحبة

استخبر أحد تلامذة كونفوشيوس عن ماهية "المحبة" فقال : "أن تكون قادرا على ممارسة خمس فضائل فى كل ناحية من نواحى العالم وهى : المجاملة، النخوة، سلامة النية، المثابرة، الإحسان، ولا تعنى المجاملة : الإذلال، وذو النخوة يجتذب الجميع إلى صفه، وسليم النية يثق به الناس، والمثابر يبلغ هدفه، والمحسن يقبل الناس على خدمته. ومن غير المحبة يعجز الإنسان عن احتمال قسوة الحياة، ولن يستطيع الاستمتاع بالرفاهية .

وسأله أحدهم : ماذا ترى فى مجازاة الإساءة بالإحسان ؟

فأجاب : "كيف تجازى الإحسان إذن ؟ جاز الإساءة بالعدل، والإحسان بالإحسان ويقول كونفوشيوس : الثروة وألقاب الشرف هى ما يرغب فيه كل إنسان، ولكن إن حصل عليها المرء بالتعدى على السبيل القويم، يجب ألا يحتفظ بها. والفقر وضعة المنزله يكرهما كل إنسان، ولكن إن أمكن تجنبهما بانتهاك حركة السبيل القويم، وجب الرضى بهما، إن نأى الإنسان المهذب عن الخلق الكريم فكيف يكون جديرا بحمل اسمه؟

ثالثا : الاحترام النبوى

قيام الابن باطعام والديه لا يعنى عند – كونفوشيوس – بره بهما، فإن الخيول والكلاب تجد لها طعاما. فعلى الأبناء – فى المكان الأول – فريضة توقير الأبوين .

وفى ذات يوم أخبر أحد الأمراء كونفوشيوس بوجود رجل بدولته يتصف بالاستقامة المطلقة إلى درجة أنه شهد ضد أبيه لاغتصابه شاه من جار له. فاستنكر كونفوشيوس فعل الأبوين وقال : إن على الوالد أن يتستر على ولده وأن يحجب الابن خطيئة والده، فهى هنا الاستقامة الحقة .

رابعا : الشعائر والموسيقى

يستخدم كونفوشيوس كلمة "لى" التى تعنى فى الأصل "شعائر" للتعبير عن جميع الصيغ المأثورة التى تكون أساليب السلوك المثالية . ومن ثم، تعبر الكلمة لديه عن الشعائر والطقوس والسنن، أو قواعد السلوك عامة . وأيا ما تكن الحال، نجده يوصى بأن تخلو مراعاة الشعائر من التكلف والتزمت والجمود، ويجب أن تتفق مع الظروف وأن تسودها روح التوقير والاحترام لمن تجرى لهم .

وكان يتمسك بالتقاليد ويستدل على ذلك بأن أحد مريديه اقترح عليه إبطال عادة التضحية بحمل فى بداية كل شهر قمري فرد عليه بقوله:

"أنك تحب الحمل لكننى أوثر الحفاظ على التقاليد". على أنه هو القائل : ألا تعنى الشعائر شيئا أعظم من الجواهر الكريمة والملابس الفاخرة، أو لا تعنى الموسيقى شيئا أكثر من دق الأجراس والطبول ؟

ومن رأيه أن التأديب من غير لياقة يبعث على الملل، وأن الحذر بلا تأدب ينتهى إلى جبن وبغيرها تتطور الجرأة إلى تمرد وتستحيل الصراحة إلى وقاحة، ولا قيمة للشعائر والموسيقى عند إنسان يخلو قلبه من أحاسيس الشفقة والرحمة، ولو اهتدى الحاكم باللياقة والكياسة فى سياسته لاختفت مشكلات دولته.

خامسا : الإنسان الماجد

يؤثر عنه قوله فى الإنسان الماجد : إذا ما تجاوزت صفات الإنسان الطبيعية صفاته المكتسبة غلبت عليه الجلافة، فإذا تجاورت صفاته المكتسبة صفاته الأصلية تحول إلى مجرد إنسان يتحكم فى الروتين، فإذا ما اقترنت الصفات الأصلية والمكتسبة، تحصل على الإنسان الماجد الذى يستمسك بكرم الأخلاق فى أفعاله وتصرفاته وفى جميع الظروف والملابسات، فإن انحرف عن المنحى الخلقى الكريم لم يعد جديرا بهذا اللقب الرفيع ويجعل الماجد السبيل القويم نصب عينيه ولا يكرس جهوده لكسب معاشه.

وسأله أحد مريديه عن "الإنسان الماجد"، فأجاب : "قلبه خلو من الخوف والقلق، فهو عندما يستعرض أعماله لا يجد سببا للخشية من الناس أو مبررا لعزلهم إياه، ولمنهاج الماجد ثلاث زوايا : لا يحس بالقلق لكرم أخلاقه، وهو لحكمته برىء من الحيرة والتشوس، ولشجاعته لا يخشى أحدا".

ومن صفات الإنسان الماجد أنه يمارس ما يقول قبل التبشير بـــه، ويتسامى الإنسان الماجد، أما الخسيس فينحط، وهو هادىء مستكن، أمـــا الخسيس فهو دائما قلق وفى هم وكرب، أنه يدرك ما هو صواب ولا يفهم الخسيس إلا ما هو مريح، أنه يراعى الفضيلة فى حين يراعى الخـــسيس الحيازة والاقتناء، يفكر الماجد فى الصداقة المجردة، لكن يفكر الخـــسيس فى اجتناء المنفعة من وراء الاتصالات الشخصية .

لا يطالب الماجد إلا نفسه، أما الخسيس فيستجدى الآخرين. ينـــشد الماجد مساعدة الآخرين على إتيان الأعمال النافعة ويعزف عن بذل العون لهم لارتكاب الشر، هذا عكس ما يفعله الخسيس. الماجد واسع الأفـــق ولا يتشيع لأحد، والخسيس ضيق الأفق يتحزب فى سبيل منفعته .

ومن أجمل أقواله: تستطيع أن تسد السبيل على جيش لجب، لكنك تعجز عن أن تجرد أكثر الناس اتضاعا من إرادته .

سادسا : الحكم بوساطة الفضيلة الشخصية

يرى كونفوشيوس أن على الحاكم أن يبدأ بوضع نفسه موضـــعها الصحيح، فإن تم ذلك فلن يجزؤ الرعايا على الانحراف عن الحق. فـــإذا كان الحاكم نفسه قوياً عادلاً، تتصلح أحوال الجميع دون حاجة إلى إصدار الأوامر، أما إذا تنكب الحاكم جادة الصواب، فلن يستجيب أحد لأوامره .

وسأله أحد مريديه عن صفة عضو الطبقة الحاكمة فأجاب: يتولى تعليم نفسه وإسعاد الناس جميعا، وإن استعانة الحاكم بالقوانين لقيادة الناس وتيسيير شئونهم بغرض العقوبات يفقد الناس معنى الحياة. على الحاكم أن يقود الناس بالحكمة ويكبح جماحهم بقواعد اللياقة، وعندئذ يسيطر علـــيهم معنى الحياء، وتسودهم الطيبة والصلاح.

واستفسر أحد مريديه عن جدوى الحكم بالإعدام فى إرغام النـــاس على إطاعة القوانين، فأجاب ما هى الضرورة للإستعانه بعقوبة الإعـــدام

لتقويم الناس؟ إن الناس يقتدون بالحاكم فلو صلح حاله صلحت أحـــوالهم، ولو ساءت أموره ساءت أمورهم. إن فضيلة الحاكم الصالح يمكن مقارنتها بالريح، وفضيلة الرعية بالأعشاب البريـــة ولا تملـــك الأعـــشاب ســـوى الانحناء تحت ضغط الريح .

وسأله أحد الحكام عن الحكومة الصالحة فأجاب : "تكون الحكومة صالحة إذا ما كان الخاضعون لسلطانها سعداء، والبعيدون عنهـــا تـــواقين للانضواء تحت لوائها" .

وفي أثناء تجواله في أنحاء الصين لاحظ كثرة عدد الـــسكان فـــي إحدى الولايات فسأله أحد مريديه عن أفضل سياسة تتبع تجاه هذا الشعب المتزايد العدد، فأجاب: "العمل على تحسين أحوالهم المادية، ثم يتلو ذلـــك تثقيفهم".

ومن رأيه أن قوام الحكم الصالح ثلاثة عوامل : الطعام الـــوفير، الجند الكثيف، ثقة الناس بالحاكم. فسأله أحد تلامذته، فلو اضطرت الحاكم الأحوال إلى الاستغناء عن عامل من هذه العوامل؟ فأجاب كونفوشيوس : "يستغنى عن الجند، وإن كان لابد من الاستغناء عن عامل آخر فليـــستغن عن الطعام، لأن الناس لا يمكنهم الحياة بدون عقيدة".

الحكمة عن طريق الانسجام بين القوى الإنسانية :

وجه الفلاسفة اليونانيون منذ عهد سقراط جزءا كبيرا من عنايتهم إلى الأخلاق ولذا يقال أن هذا الفيلسوف هو أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض؛ فقد كان الفلاسفة قبله يهتمون بالمسائل الكونية وما بعد الطبيعة أما سقراط فقد شغل نفسه قبل كل شيء بتحقيق السعادة للإنسان عن طريق اتباع الحكمة وقد حذا حذوه بعد ذلك تلميذه أفلاطون ثم أرسطو ولم يصلنا من أقوال سقراط إلا القليل ومعظم ما نعرفه عن مذهبه فى الأخلاق جاء على لسان أفلاطون فى محاوراته. ومما يستلفت النظر أن المذاهب اليونانية فى الأخلاق على اختلاف تفاصيلها تتفق من حيث الأساس الذى تقوم عليه وهو أن الإنسان يجب أن يعيش وفقا لطبيعته، ولكن هذا المبدأ يثير مسألتين : (الأولى ما هو النزوع الحقيقى الذى تنزع إليه الطبيعة الإنسانية وفى الإجابة على هذا السؤال يتعرض الفلاسفة وخصوصا سقراط لفكرة المعرفة وكيفية الاستعانة بها فى توجيه نشاط الإنسان وسلوكه، هذا السلوك الذى يجب أن يلائم طبيعة الإنسان، إذ يجب ألا يخطىء المرء وهو يبحث عن سعادته الوسائل الصحيحة التى تؤدى إلى السعادة الحقيقية، ولا يستطيع الإنسان بطبيعة الحال أن يوجه سلوكه الوجهة الصحيحة، إن كانت تنقصه المعرفة الصحيحة بما تصبوا إليه طبيعته، وهكذا نرى أن هذه المسألة الأولى تتلخص بالنسبة إلى الفلاسفة فى تعريف الخير الأسمى .

إن الإنسان يبحث بغريزته عن السعادة، وعلى هذا الرأى اتفق جميع الفلاسفة ولكنهم اختلفوا على تحديد عناصر هذه السعادة والوسائل التى تؤدى إليها. والمسألة الثانية إذن هى التى تهتم بالبحث عن الوسائل

التى تؤدى إلى بلوغ السعادة بعد أن يتم لنا معرفة حقيقتها إذ قد يحدث أن نعرف المكان الذى نقصده ولكننا نضل الطريق الذى يوصل إليه، فلا يكفى إذن أن يعرف المرء الغاية التى تصبو إليها طبيعته بل يجب كذلك أن نبصره بالوسائل التى تؤدى إلى تحقيق تلك الغاية وعلى ذلك فالمسألة الثانية تتلخص فى تحديد فكرة الواجب .

لقد اهتم فلاسفة اليونان بهاتين الفكرتين الأساسيتين : فكرة الخير، وفكرة الواجب، وجعلوا منها محورا لما عرضوه من تفسير للسلوك الخلقى وقد أصبحت هاتين الفكرتين أساسا تقليديا لكثير ممن بحثوا فى الأخلاق فيما بعد. ونذكر بهذه المناسبة أن دوركيم الذى أراد أن يطبق المنهج الاجتماعى فى تحديد صفات الظاهرة الخلقية قد وصل من نتيجة بحثه إلى هذين المبدأين وجعل من الخير مظهرا لما ندين به من فضل للمجتمع ومن الواجب مظهرا لسلطة المجتمع، وسوف نعرض الآن بعض المبادىء الأخلاقية الهامة عند فلاسفة اليونان ونبدأها بعرض آراء سقراط .

يرى مؤرخو الفلسفة أن سقراط هو مؤسس الفلسفة الأخلاقية فى العالم الغربى، ومن العسير كما قلنا أن نصل إلى تحديد آرائه فى مذهب دقيق واضح المعالم؛ لأن سقراط لم يكتب شيئا بل كانت تعاليمه على شكل أحاديث مع العامة صورها أفلاطون فى محاوراته. ومع ذلك نستطيع القول أن سقراط قد وضع القواعد الأساسية للأخلاق، تلك القواعد التى بنى عليها بعده فلاسفة العصور القديمة حتى ظهور المسيحية. وقد واجه سقراط نوعين من الفلاسفة – الميتافيزيقيون والسفسطائيين. ولم يشغل بالنوع الأول بل شغل بالسفسطائيين الذين بلبلوا الأفكار وحيروا العقول بمتناقضاتهم وقد بلغ بهم الغلو فى نقد الأحكام العقلية إلى التشكيك فى كل شىء، ولخص جورجياس طريقتهم فى صيغه الثلاث المشهورة :

1- ليس هناك من شىء له قيمة مطلقة .

2- وإذا كان هناك شيء له تلك القيمة فنحن لا نستطيع أن نعرفه .

3- وإذا استطعنا معرفته فنحن لا نستطيع أن نوصل تلك المعرفة إلى الآخرين. ثم أدعى السوفسطائيون بعد ذلك أنهم يستطيعون – عن طريق المقدرة والبلاغة والتلاعب بالألفاظ أن يجعلوا الناس يعتقدون فيما يريدون إقناعهم به .

حارب سقراط استغلال سذاجة الناس على هذا النحو وراعه هذا التحكيم وتلك القيود التى تمنع عامة الناس من أن يفكروا بأنفسهم ويصلوا إلى الحقيقة عن طريق الاقتناع الذاتى. وإذا كانت معرفة كل شىء فى الوجود قد تمتنع على العقل الإنسانى إلا أن هناك نوعا من المعرفة يمكن بلوغه وإدراكه ويعنى به سقراط معرفة الوسائل التى تجعل المرء حكيما وفاضلا وبدون هذه المعرفة يصبح الإنسان فى مرتبة العبيد .

والعقول الإنسانية حسب ما يرى سقراط تحتوى على نواة الحقيقة الأخلاقية وبقليل من الجهد يستطيع الإنسان أن يعثر على هذه النواة وينميها حتى يجعل منها شجرة باسقة، وهذا الجهد يستلزم منه أن ينظر فى نفسه ويختبر خباياها مطبقا بذلك الحكمة الخالدة التى نقشت على معبد دلفى "أعرف نفسك بنفسك". تهدف محادثات سقراط إلى الكشف عن خبايا النفس هذه وإظهارها واضحة وجعل محدثيه يقررون أنهم لا يعرفون ما كانوا يدعون معرفته ثم يوصلهم بعد ذلك عن طريق الأمثلة والتحليل إلى اكتشاف الحقائق الخلقية والفلسفية وهذه الطريقة هى التى سميت بطريقة التوليد .

معرفة الإنسان لنفسه إذن هى الشرط الأول لتحقيق السعادة. ولكن ما هى السعادة؟ إن السعادة كما يقول سقراط ليست فى الجمال ولا فى القوة ولا فى الثراء ولا فى المجد ولا فى شىء مما يشبه هذه الصفات؛ فالسعادة ليست فى المظاهر الخارجية المادية، ولكنها نتيجة لحالة معنوية

وهذه الحالة المعنوية تتحقق إذا استطاع المرء أن يلائم بين رغباته وبين الظروف التى يوجد بها، والحكيم هو من لا يشغل نفسه بالرغبات التافهة بل بالرغبات التى تعلى من قيمته فى نظر نفسه وفى نظر الناس أيضا ويقول سقراط على تهكم انتيفون به "ليست السعادة فى الجرى وراء الملذات بل إنى اعتقد أنه إذا كان من صفات الإله أن لا يحتاج إلى شىء فلاشك أننا محتاجون لأشياء كثيرة وكلما قلت حاجاتنا التى نطلبها فى آن واحد كلما سنحت الفرص للحصول عليها. ليس الفقر والغنى إذن فى بيوتنا ولكنه فى نفوسنا، ولسنا نسعد بتكديس الذهب والفضة ولكنا نسعد إذا نظمنا بحكمة حاجاتنا وشهواتنا".

الفضيلة معرفة :

على ضوء الآراء التى جاءت على لسان سقراط يتضح لنا مغزى العبارة التى عرفت واشتهرت عن فلسفة سقراط وهذه العبارة هى أن الإنسان لا يفعل الشر بإرادته وأن الفضيلة ليست إلا ثمرة المعرفة. إن سقراط فى الواقع يرمى إلى تحقيق السلوك الطيب وهو يعنى بهذه العبارة أن يتبين المرء طبيعة السعادة الحقيقية، فإذا تبين هذه الطبيعة فلابد أن يسلك السبل التى تؤدى إليها وإلا يعتبر إنسانا غافلا، وهو إذا فعل عكس ذلك فلابد أنه يجهل طبيعة السعادة، فسوء التصرف إذن ناتج عن الجهل. وعبارة سقراط أن الإنسان لا يفعل الشر بإرادته معناها الحقيقى هو أن الإنسان لا يخطىء طريق سعادته مختارا، وحين نفهم هذه العبارة على هذا النحو ينتفى عنها كل تناقض، كما أننا نفهم تبعا لذلك أن الفضيلة تتحقق عن طريق العلم؛ فالذى يجهل الطبيعة الحقة للسعادة ولا يعرف الطرق والوسائل التى تؤدى إليها فإنه لا يستطيع بالضرورة أن يحصل عليها. وقد عنى سقراط بعد ذلك ببيان الفضائل التى توصل إلى السعادة الحقيقية وأول هذه الفضائل الاعتدال؛ فالاعتدال وحده هو الذى يعلمنا

الاحتمال حين تلح الحاجة ويتعذر أرضاءها، وثانى هذه الفضائل العمل فبالعمل تستطيع أن تحصل على ما تحتاج إليه ونستطيع تزويد أذهاننا بأنواع المعرفة اللازمة لتنظيم جهودنا، والبطالة هى أساس الفساد إذ أنها تبلد الذهن وتضعف الصحة غير ما تسببه من المشاكل الاجتماعية. وأخيرا فقد أشاد سقراط بالعدالة وجعل منها غاية السلوك الأخلاقى وميز بين نوعين من القوانين: المكتوبة وهى التى تنظم علاقات الناس اليومية وتحقق الوئام والأمن فى المدينة وهذه القوانين نسبية أى قد تختلف حسب الأزمنة والأمكنة، غير أن هناك قوانين أخرى غير مكتوبة وهى القوانين الأخلاقية وهى ألزم للإنسان من الأولى لأنها فى الواقع أساسها وهذه القوانين فى نظر سقراط مطلقة لاتتغير بتغير الظروف والأحوال، والحكيم هو الذى يخضع نفسه لهذه القوانين لأن فى الخضوع لها راحة النفس وسعادة الضمير. هذه الأفكار الأساسية التى عرفت عن سقراط وهى تنسجم فيما بينها ولكنها لا تنتظم فى مذهب كامل؛ لأن سقراط كما قدمنا لم يكتب شيئا وقد دارت معظم أحاديث سقراط حول فلسفة السعادة والوسائل التى تؤدى إلى تحقيقها، وإذا استطاع المرء أن يتبين معنى السعادة الحقيقية فإنه لاشك عامل على بلوغها وهو حينئذ يسلك سبيل الحكمة، وهذه الكلمة الوحيدة (الحكمة) هى كل الأخلاق فى نظر سقراط .

ننتقل إلى أفلاطون :

تقابلنا أثناء عرض مذهب أفلاطون الأخلاقى صعوبات أخرى غير تلك التى وجدناها عند الكلام عن سقراط، إذ تحيرنا كثرة النصوص واختلافها أحيانا حول فكرة معينة، كما أن الكثير من محاورات أفلاطون قد انصب على تمجيد سقراط، مما جعل من الصعب البت فى نسبة الكلام إليه أو إلى أستاذه سقراط ثم أن كلام أفلاطون يختلط فيه الجد بالسخرية فلا نستطيع أن نتبين أفكاره الحقيقية بسهولة، ومع ذلك فإن دراسة

النصوص توضح نقطتين أساستين : الأولى إختلاف أفلاطون مع أستاذه على بعض النقاط الهامة، والثانية هى أنه يعرض المشاكل الأخلاقية بالرغم من هذا الاختلاف بطريقة تشبه كثيرا طريقة سقراط .

وأول الأراء التى نقضها أفلاطون هى قول سقراط أن الفضيلة علم، فالمعلم ينتقل من عقل إلى عقل عن طريق الحجج والبراهين، فهل نستطيع أن ننقل الجلسة الأخلاقية من إنسان إلى آخر؟ على هذا النحو ثانى أوجه الاختلاف أن أفلاطون قد أفسح مجالا أكبر مما أفسح سقراط للعقائد الدينية وذلك لأن جزءا هاما من فلسفته قد عالج فكرة خلود الروح. وقد عرض أفلاطون فكرة الخير الأسمى فى محاورة فيدون ولم يتردد فى القول كاستاذه أن الخير الأسمى للإنسان هو السعادة وهذا الخير الأسمى يتحقق بالمزج بين المعرفة وبين الملذات المشروعة. ولكن ما هى عناصر هذا المزج ؟ بالنسبة للمعرفة لا يرى أفلاطون ما يمنع من الإلمام بما يستطيع المرء تحصيله من شعبها المختلفة، ولكن هل يكون الأمر كذلك بالنسبة للملذات؟ هنا يجب أن نفرق بين الملذات الصافية واللذات العكرة، فمن اللذات ما ليس لها من هذه الصفة سوى الاسم وهو فى الحقيقة همزة وصل بين ألمين فاللذات التى تصاحب رغبة جامحة لذات خطره يجب الابتعاد عنها أو الكبح من جماحها على الأقل أما اللذات الصافية فهى تلك التى لا تهدف إلى تسكين الألم أو إشباع شهوة ملحة مثال ذلك لذة التمتع بالأعمال الفنية والإعجاب بالجمال فى شتى صوره ومن هذه اللذات كذلك لذة العلم وتثقيف العقل، ومن هنا نرى أن المعرفة واللذات الصافية لايتعارضان بل يكمل كل منهما الآخر، أما مؤلف أفلاطون الخالد الجمهورية فنحن نعرف أن الفكرة الأساسية فيه هى تحقيق نظام مثالى للمدينة، وهذا النظام قد رسمه أفلاطون على نمط التوازن الذى يجب أن يكون بين قوى الإنسان الثلاث الرئيسية فإذا استطاعت كل قوة من قوى

الإنسان أن تقوم بوظيفتها على الوجه الأكمل وإذا استطاع كل فرد أن يقوم بوظيفته على الوجه الأكمل فى المكان الذى خصص له تحقق التوازن النفى والخلقى وعمت السعادة بين الجميع .

ننتقل الآن إلى أرسطو:

أرسطو هو فيلسوف ثرى عنده مذهب أخلاقى كامل وهو كسابقه قد اقتنع بأن الإنسان غايته وهدفه السعادة، ولكن كيف يحصل عليها إذا لم يعرف طبيعتها ولم يعرف الوسائل التى تؤدى إليها! فعلم الأخلاق ليس له من غرض فى الحقيقة إلا فى توضيح هاتين النقطتين . اهتم إذن أرسطو بتعريف السعادة وإذا كان الخير الأسمى للإنسان هو السعادة فما هى عناصرها؟ الحقيقة هنا يجب ألا تخلط بين الحياة الحيوانية وهذا أمر بديهى لم يكن أرسطو فى حاجة لبيانه لو لم تؤذه رؤية هؤلاء الرجال الذين وصلوا إلى القوة والنفوذ وأسعدتهم الشهوات .

إن السعادة الحقيقية تفترض قبل كل شىء النشاط والحيوانية فالإنسان الذى يعيش فى خمول ويقضى حياته فى ثبات عميق لا يمكن أن يكون سعيدا. ولكن أى أنواع النشاط يجب أن تمارسها؟ هنا نلمس الفكرة الرئيسية فى مذهب أرسطو وهى فكرة الوظيفة فكل إنسان منا يستطيع أن يؤدى وظيفته بإتقان ويستطيع أن يؤديها بإهمال، وهو إذا أداها بإتقان امتلأت نفسه غبطة وسعادة لأنه استطاع أن يبرز مواهبه فى أكمل صورها، **وإذا أختبرنا على ضوء هذه الفكرة أنواع النشاط الإنسانى وجدنا أنها ثلاثة :**

1- **النشاط الغريزى (التلقائى) الذى ينبعث من داخل الأشياء (مثل التنفس).**

2- **النشاط الحيوانى .**

3- **النشاط العقلى .**

أرسطو هنا متأثر بتقسيم قوى النفس عند أفلاطـــون، والنـــوع الأول أى الغريزى غرضه المحافظة على حياة الفرد ولا ينفرد بـــه الإنـــسان بـــل يشترك فيه مع الحيوان والنبات، أما النوع الثانى (الحيوانى) وتدخل فيـــه عناصر الإحساس والشعور وهذه العناصر لا تتمتع بها النباتات ومع ذلك فليست هذه الحياه الحيوانية قصرا على الإنسان بل يـــشترك معـــه فيهـــا الحيوان، أما ما يحقق صفة الإنسانية الأساسية فهو النـــوع الأخيـــر مـــن النشاط (النشاط العقلى) وهو النشاط الذى لا يمارسه إلا الإنسان، وللحيـــاة العقلية مظهران فهى فى مظهرها الاسمى حياة التأمل ويقصد بها أرسطو المعرفة والعلم والفلسفة وليس هناك ما يعادل لذة الانصراف إلى مثل هذه الأمور الذهنية ولكن حياة التأمل الخالص ليست فى مقدور كل إنسان ولذا فقد يتعين أحيانا الاكتفاء بالمظهر الثانى للحياة العقلية ويعنى به أرســـطو إخضاع تصرفات الإنسان لأحكام العقل ويستلزم ذلك تنمية بعض الفضائل الأخلاقية وممارستها حتى تصبح جزءا من عادات الإنسان فليس الكـــريم هو الذى جاد بما عنده مرة ولكن من تعود الجود حتى أصبح ذلـــك مـــن طبعه .

وبعد ذلك يتكلم أرسطو عن سر الحياة الأخلاقية وتكمن فى تحقيق الوسط العادل يقول "أرسطو" الفضيلة هى ملكة اختيار الوسط العدل".

الابيقوريـة :

حاول الابيقوريون ومن بعدهم الرواقيون أن يعودوا إلـــى فكـــرة سقراط عن الحكمة، ولكن كل فريق سلك فى الوصول إليها طريقا مخالفا للآخر، وما من مذهب اكتسب الانصار وخفر ضده الأعداء والمعارضين كمذهب الابيقورين، وخلاصة هذا المذهب أن هناك فكرتين تُنغِّصان حياة الإنسان وتسببان شقاءه؛ الأولى الاعتقاد بأن الألهة تهتم بحيـــاة الإنـــسان وتقرر مصيره والثانية الخوف من الموت الذى يهددنا فـــى كـــل لحظـــة

ويقترب منا كل يوم . فيجب إذن تحرير النفس من هذا الهم المزدوج الذى يشغلها ويقلقها، فالآلهة فى نظر الأبيقوريين لا تشغل نفسها بالناس ولا تكترث لما يحدث على الأرض وليس هناك ما يدل على أنها تهتم بعقاب المذنب وثواب المحسن وليس هناك من حاجة فى سبيل فهم الكون ونظام الافتراض تدخل الآلهة، فقوانين العالم يمكن إدراكها بالرجوع إلى مبادىء عقلية واضحة وليس هناك من حاجة لعناية إلهية حتى نفهم كينونة الأشياء وصيرورتها، إن الآلهة تعيش فى عالمها تتمتع بالحكمة والسعادة ولكنها لاتهتم بنا وهى بذلك تعطينا المثال لما يجب علينا أن نفعله فلمنجدها على أنها نموذج علينا أن نحتذيه على ألا ننسب لها إرادة ليس عندها فيما يتعلق بحياتنا. كذلك فإن الخوف من الموت أمر ليس له ما يبرره وسبب هذا الخوف أن الناس يتخيلون أنهم بعد الموت سيحيون حياة أخرى يعاودهم فيها شعورهم فيكونون عرضة للألم والعذاب وهذا الاعتقاد فيه من السذاجة بقدر ما فيه من الوهم فالروح كالجسم ليست إلا تركيبا عن الذرات وإذا كان الجسم يتحلل بالموت فكذلك الروح وحينئذ فما الذى يخيف من الموت. يقول الابيقوريون أننا إذا استطعنا أن نتخلص من هذه الأوهام ففيما نشغل حياتنا؟ هنا يعود الأبيقوريون إلى المحور الأساسى لفلسفة سقراط وهو أن نعيش وفقا لطبيعتنا ولكن هل سلكوا فى تحديد ما تأمر به الطبيعة مذهب سقراط؟ إن أبيقور لا يتردد فى القول بأن الطبيعة تدفعنا إلى جلب اللذة وإبعاد الألم، فالخير الأسمى إذن هو اللذة والشر الأعظم هو الألم وفكرة السعادة تتحقق فى اللذات التى نكتسبها والآلام التى نتجنبها، وحينئذ تكون مهمة الأخلاق واضحة سهلة أنها فى تعليم الإنسان كيف يحصل على اللذة ويتجنب الألم. ولكن إذا ظل معنى اللذة مطلقا فإن مذهب الأبيقوريين يخرج عن نطاق كل حياة ويصبح مذهب يمجد الانصراف إلى حياة الشهوات وإرضاء كل نزوات النفس. ولذلك عنى

أبيقور بتحديد معنى اللذة فميز بين اللذات العابرة وبين اللذات الهادئة المستقرة؛ والأولى هي ما اعتدنا أن نطلق عليها هذا الاسم كلذة الشراب والطعام واللذة الجنسية أما الثانية فإنها تتميز بألا يصحبها أو يعقبها أي ألم أو وخز للضمير – ويكفي أن تكون الحياة بغير ألم حتى تكون لذيذة وسعيدة. فالسعادة إذن لا تتعلق بتعدد الشهوات العابرة والعمل على إرضائها بل إن أساسها أن يعيش الإنسان بدون ألم، والأخلاق في الحقيقة لا تعلمنا إلا شيئا واحدا هو تجنب الألم ولا شيء يؤلم الإنسان أكثر من الرغبات المتناقضة التي لا تنتهي من إشباع أحدها حتى تبرز لنا الأخرى، وإذا أردنا أن نتجنب الألم وجب علينا أن نتعلم كيف ننظم رغباتنا، ولابد لتنظيم الرغبات من أن نعرف أهميتها. ولذا عني أبيقور بتصنيف الرغبات فميز منها ثلاثة أنواع كبرى .

1- الرغبات الطبيعية والضرورية وهي التي لابد من إرضائها وإلا وقعنا فريسة للمرض أو الموت مثال ذلك رغبة الأكل أو الشرب أو النوم .
2- الرغبات الطبيعية غير الضرورية وهي التي لا تتوقف حياتنا على إرضائها ومع ذلك فإنها تنبعث من غرائزنا العميقة مثال ذلك الرغبة الجنسية .
3- الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية وهي التي تنمو عند الإنسان بتأثير الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه ومنها رغبته في لفت الأنظار إليه مثال ذلك الرغبات المتصلة بالطموح وجمع المال .. إلخ والحكيم من يشبع الرغبات الأولى بقدر ما تتطلب ويعرض عن الرغبات الثالثة لأنها لا تنتهي كما أنها مصدر آلام لا حصر لها أما الرغبات الثانية فلا يجب أن نلغيها تماما والحكيم لا يضار إذا هو عمل على إرضائها من آن لآخر ولكنه يزداد حكمة كلما قلت استجابته لها وخطر هذا النوع من الرغبات (النوع الثاني) هو أن يعتاد للخضوع له. ومجمل

القول أن تقييد الرغبات كما قال سقراط هو سر السعادة. وهنا نلمس الشبه بين مذهب سقراط ومذهب الأبيقوريين فخضوع النفس لنظام صارم لا يقلل من سعادتها ومن تمتعها باللذات بل على العكس فهو يبعد عنها القلق والخوف ولا يجعلها أسيرة لكل رغبة عابرة، وآلام النفس أشد من آلام الجسم لأنها تمتد إلى الماضى والحاضر والمستقبل ولهذا السبب نفسه فإن سعادة النفس وغبطتها أكثر إقناعا من الشهوات الجسمية، **وهكذا نرى صورة الحكيم فى مذهب أبيقور يرتسم على الوجه الآتى :-**

رغبات محدودة منظمة، واحتقار للموت، وفكرة حقيقية عن الآلهة لا يختلط بها أى خوف، وعدم التعلق بالحياة إذا كانت مصدرا لآلام لا تستطيع القضاء عليها، وليست الفضائل إلا وسائل تخدم اللذة الحقيقية هذه اللذة الهادئة التى تتغلغل فى النفس حين تستطيع أن تتحرر من الألم .

الرواقيون :

لقد سبق أن قلنا فى الحديث عن الأخلاق عن الفلاسفة اليونانيين أن هذه المذاهب متفقة فى نقطتين أساسيتين :

أولا : أن الإنسان يجب أن يعيش حسب ما تقتضى به طبيعته . النقطة الثانية : أن طبيعة الإنسان تنزع إلى تحقيق السعادة. ولقد وجدنا هاتين الفكرتين الأساسيتين عند كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو والابيقوريون ولكن اختلف هؤلاء الفلاسفة حول تفاصيل المذهب أى حول تحديد عناصر الطبيعة الإنسانية وما تنزع إليه وحول تعريف السعادة الحقيقية، والآن نجد كذلك أن مذهب الرواقيين يقوم على المبدأ الأساسى نفسه وهو أن الإنسان ليس له إلا أن يعيش وفقا لما تقتضيه الطبيعة ولكنهم فسروا هذه العبارة تفسيرا خاصا ينسجم مع مذهبهم الميتافيزيقى .

ما هو المذهب؟ يرى الرواقيون أن العالم يتكون من عنصرين أساسيين :

المادة وهى عنصر سالب، وعنصر آخر إيجابى يحرك هذه المادة ويتحكم في تطوراتها ويشبهونه بالنار أو الشعلة وأن كان فى الحقيقة قوة معنوية أو روح تحرك الأشياء وتبعث فيها الحياة، وهذه الروح ليست منفصلة عن الأشياء بل تندمج فيها وتكون معها جسما متحدا. وليس الإنسان الذى يعيش فى هذا العالم إلا نبتاً (نبات) ينبت على ظهره كما ينبت البرعم على فرع الشجرة، وهو كذلك يتكون من عنصرين: عنصر النفس وعنصر الجسم؛ أما الجسم فإنه جزء من مادة العالم وأما النفس فإنها جزء من هذه الشعلة الذكية الواعية التى تقود العالم . وعلى ذلك فالعيش وفق ما تقتضيه الطبيعة لا يعنى تحقيق ما تنزع إليه طبيعة الإنسان الفردية فحسب بل يعنى كذلك العيش وفق طبيعة الكون الذى نظمته هذه الشعلة المقدسة. والآن إلام تنزع الطبيعة الإنسانية؟ لقد قال الأبيقوريون أنها تنزع إلى السعادة عن طريق اللذة ولكن الرواقيين ينكرون أن تكون اللذة وسيلة لتحقيق السعادة فاللذة فى جوهرها عابرة ومتقلبة والطبيعة الإنسانية تنزع لأن يكون خيرها خيراً ثابتاً مستقراً. إن الخير الأسمى أو حالة السعادة كما يصفها الرواقيون هى فى تحقيق هدوء النفس وأطلقوا على هذه الحالة اسم Ataraxia ومعناها إبعاد القلق ونفيه . ويدخل فى معناها أيضا الطمأنينة والتوازن بين قوى النفس، وأيضا راحة الضمير. وقد وفق الرواقيون حقا فى تعريف السعادة على هذا النحو إذا أبعدوا عنها كل ما يشوبها من الشوائب المادية وجعلوا أساسها تحقيق حالة معنوية صرفة تصعد بالإنسان إلى مرتبة القديسين ولكن ما هى الوسائل التى تؤدى إلى تحقيق تلك الحالة؟ إن ما يعكر صفو الإنسان ويسبب له

القلق فى نظر إيكتيت Epictete (وهو المشرع الأساسى لتعاليم الرواقيين) سببان :

الأول : شعور الإنسان بأنه لم يتصرف وفق ما يقتضيه شرفه وكرامته والأمر التالى حصار النفس برغبات لا يمكن تحقيقها. فإذا استطاعت أن تقضى على هذين السببين وصلت فى الوقت نفسه إلى تحقيق السعادة . وفيما يتعلق بالأمر الأول أى تحقيق الشرف والكرامة يقول ابكتيت أنه أمر يرتبط رأسا بإرادة الإنسان فإذا كنت تريد أن تحترم نفسك وأن تكون شريفا فما الذى يمنعك من ذلك : إننا نشعر شعورا غريزيا بفكرة الشرف ولكننا نخطىء أحيانا فى تمييز التصرفات الشريفة ولدرء هذا الخطأ ينصحنا ابكتيب بأن نرعى من الناس العلاقات الطبيعية التى يجب أن تكون بيننا وبين كل منهم. فمعاملة الوالد تستوجب الرعاية بالرغم مما قد يوجهه لنا من لوم أو ايذاء، ومعاملة الأخ تستوجب أن نتذكر دائما عاطفة الأخوة حتى إذا أساء الأخ إلينا، وهكذا بالنسبة للجار والمواطن..إلخ

السيطرة على رغبات النفس :

يقول الرواقيون أننا نستطيع بسهولة أن نسيطر على شهوات النفس إذا عرفنا أن الشهوات ليست فى حقيقتها إلا أحكام نكونها لأنفسنا بالنسبة للأشياء، فحبنا لشىء معين ورغبتنا فى اقتنائه معناه أننا حكمنا بأن هذا الشىء طيب ويجب لذلك أن نحصل عليه، وكراهيتنا لشىء معناها أننا حكمنا بأن هذا الشىء خبيث فيجب لذلك أن ننتهجه فإذا عرفنا بعد ذلك أن أحكامنا تصدر عن إرادتنا الحرة سهل علينا التحكم تبعا لذلك فى شهواتنا والعقل يستطيع أن يوافق على شىء أولا، يوافق عليه وقد يجرفنا تيار العاطفة لأول وهلة ولكن إذا انقضت اللحظات الأولى استطعنا أن نعيد التوازن لأنفسنا وأن نحكم بما يقتضيه العقل، وترتب على هذا الرأى حقيقة

هامة : فليست الأشياء هى التى تعكر صفونا ولكن ذلك سببه فى الحقيقة الآراء التى نكونها بالنسبة للأشياء. وقد توسع الرواقيون فى تفاصيل هذه الحقيقة حتى أصبحت الحياة فى نظرهم لا تساوى عناء التعلق بها، إذ أننا حين نحكم بأن الحياة والموت سيان عندئذ لا يخيفنا الموت ولا تغرينا شئون الحياة على التمسك بأهدابها. وخلص الرواقيون من هذا الرأى إلى نتيجة أساسية وهى أن الحكمة تكمن فى معرفة الحكم على الأشياء حكما صادقا. وهنا ننتقل إلى نقطة أخرى، وهى كيف نحكم على الأشياء حكما صادقا؟ للإجابة على هذا السؤال يقسم الرواقيون الأشياء إلى نوعين : أشياء تتعلق بإرادتنا، وأشياء لا تتعلق بإرادتنا. وإذا حكم الإنسان على الأشياء التى تتعلق بإرادته على أنها خير أو شر كان ذلك مصدرا لآلامه وقلقه إذ أنه يتألم حين يخطىء فى الخير وحين يمسه الشر، وعلاج ذلك إذن ألا نهتم ولا نعلق أهمية على الأشياء التى لا تتعلق بإرادتنا فإذا ضاعت ثروتى أو أصابنى المرض فإنى أتألم إذا اعتقدت أن الثروة والصحة خيرات قد أخطأت طريقها إلىّ، أما إذا حكمت على هذه الأشياء بأنها أعراض زائلة ولم أبالى سواء غابت أو حضرت فإن تجردى منها لا يصيبنى بأى أذى ولا تعكر صفونا إلا بقدر ما تعكر سحابة عابرة من صفو السماء الزرقاء. إن الجدير باهتمامنا إذن هى الأشياء التى تتوقف على أرادتنا وهى وحدها التى يصح أن نحكم عليها بأنها خير أو شر ويدخل فى عداد هذه الأشياء كل ما نستطيع أن نضيفه بأنفسنا أو نجلبه لأنفسنا. ونحن لا نستطيع أن نتحكم إلا فى رغباتنا وعواطفنا فلنتجه بهذه الرغبات والعواطف والآراء إذن إلى الوجهة التى نستطيع أن نحكم عليها بأنها خير ونبتعد عن الوجهة التى نستطيع أن نحكم عليها بأنها شر. وليس عدم اهتمامنا بالأشياء الخارجية معناه أن نقتل فى أنفسنا كل رغبة لتفضيل بعضها على بعض، فمما لاشك فيه أن الحياة أفضل من الموت، وأن

الصحة أفضل من المرض، وأن الثروة أفضل من الإفلاس، ولكن يجب أن نروض أنفسنا على تحمل زوال هذه النعم؛ لأن هذه الأشياء من طبيعتها الزوال وعدم الخلود. فالرواقية فيها تقشف لأنها لا تهتم بزخرف الحياة ولكنها ليست الزهد الكامل والابتعاد عما يحقق طيب الحياة. والحكيم في المذهب الرواقى هو إنسان يحكم على الأشياء قبل أن يتصرف بميزان الكرامة والشرف، وينفذ دون تردد ما يحكم بأنه خير. وهو بعد ذلك على أهبة الاستعداد لأن يتحمل ما يحدث له من أمور لا تتعلق بإرادته، لأنه قد روض نفسه على الاحتمال وعدم الاكتراث، وهو قد أعد نفسه لكى يجعل رغباته تتفق مع الأشياء حين لا يستطيع أن يجعل الأشياء تسير وفقا لرغباته .

ساهمت العقلية الرومانية بعد العقلية اليونانية في بناء حضارة البحر الأبيض المتوسط فقد كان الدور الذى لعبه الرومان دورا عمليا أكثر منه عقليا فاهتموا بالتنظيم والتشريعات التى تكفل تعليمات الأمن وتحقيق العدالة فى أنحاء أمبراطوريتهم الشاسعة. لم يهتم الرومان إذن بالفلسفة والجدل حول المسائل الميتافيزيقية ولم يحاولوا معرفة كنه عالم المثل بل اهتموا بوضع الأسس والقواعد العملية لتنظيم الدولة وتحديد حقوق المواطن وواجباته، ولا أدل على عدم ثقتهم بالفلسفة من هذه الحادثة التاريخية فقد حدث بعد أن سيطر الرومان على أثينا وذلك فى سنة 156 ق.م. أن فرض على هذه المدينة غرامة مالية كبيرة لما قام فيها من أعمال السلب والنهب، فأرسل الأثينيون وفدا إلى روما ليطلب تخفيف هذا الحكم وكان مكونا من ثلاثة من الفلاسفة هو كرنيادس وكرنيولاوس وديوجين صاحب المصباح المشهور، وانتهز هؤلاء فرصة وجودهم فى روما فنظموا سلسلة من المحاضرات بهروا بها عقول الشباب الذى كان متعطشا لمثل هذا النوع من المعرفة، ولقى كرنيادس على الخصوص ببلاغته التى كانت تلائم المزاج الرومانى نجاحا باهرا، ووصف بلوتارك المؤرخ الرومانى هذه الحادثة بقوله "لقد تناقل الناس خير يونانى حكيم غزير المعرفة سحر العقول وبهرها وأدخل فى نفوس الشباب حب العلم فتركوا جميع شواغلهم وتعلقوا بسحر الفلسفة ولكن كاتون المشرع الرومانى قد ساءه أن تتغلغل تلك الروح الفلسفية فى روما وخاف على شباب روما إن هو كرس جهوده وحماسه لتلك الشئون العقلية أن تنتهى بتفضيل المجد العلمى وصناعة الكلام على المجد وصناعة السيف فذهب إلى السيناتو (مجلس الشيوخ) ولامه على ترك الفلاسفة اليونانيين دون حسم لمسألتهم

وطلب البت فيما جاءوا من أجله على وجه السرعة حتى يعودوا إلى بلادهم قبل أن يفسدوا على الرومان عقليتهم العملية. والواقع أن روما لم تستطع أن تبنى عظمتها وتخلد فى التاريخ مجدها وانتصاراتها الحربية ألا بفضل صراحة الخلق وقوة العزيمة والنظر إلى الأمور نظرة واقعية بعيدة عن كل خيال وأخضاع حياتهم وتصرفاتهم لنظام دقيق فى ظل القانون، وقد كان كاتون يمثل هذه العقلية الرومانية خير تمثيل بما فيها من واقعية واتجاه عملى ووطنية متفانية إذ وصف بأنه قوى الجسم لا يمل العمل قد اكسبته المواقع صرامة وشراسة وظهرت على جسمه فى مواقع متعددة آثار الجراح التى أصابته فى الحرب وكان يحتفظ حتى بعد أن تقلد أعظم المناصب ببساطته فى المعيشة وينتقل بين حقله حيث يزرع بنفسه وبين السنياتو حيث يكرس بلاغته لخدمة العدالة والدفاع عن الحقوق. هذه الواقعية الرومانية إذا قورنت بمثالية اليونان ظهر لنا فيها طابع سلبى وهو أنها لم تكن تسمح بالتفكير وانطواء النفس على ذاتها لاكتشاف مكوناتها؛ فلم يحاول الرومانى أبداً بدافع ذاتى أن يرجع إلى نفسه فيتخللها كما يفعل الإنسان الذى يقتنع بأن العالم المادى عالم أوهام، ولم يخطر بباله أن يكون هذا العالم عالم غرور وأخطاء، بل كل ما رآه أن الإنسان يعيش ويجب أن يعيش فى هذا العالم فيجب أن ينظر ويهتم بما حوله فى الخارج، أما العالم العقلى وعالم المثل، الذى تخيله أفلاطون، هو بالنسبة للرومانى الذى عاش فى إبان مجد الأمبراطورية خيال يسحر العقول ولكنه لا يؤدى إلى شىء. وقد انطبعت الفلسفة ذاتها بهذا الطابع اللاتينى الواقعى حين تأقلمت فى روما فنرى (بوزيد ونيوس) يهتم بزيادة الأقاليم المفتوحة لملاحظة عاداتها وطبائعها غير المألوفة ويعجب باتساع نطاق المد والجزر على ساحل الاطلنطى وبالقردة التى تقفز بين صخور جبل طارق، وكان من أثر هذه النظرية الواقعية أنه حينما دخل الشك فى النفوس بعد أن أخذت

الإمبراطورية تتدهور وحينما مس هذا الشك قيمة الظواهر الخارجية لم يستطع الروماني إلا في حالات نادرة أن يجد في نفسه منبعا يستمد منه القوة التي تسنده في محنته. وإذا كان ماركس أوريليوس قد استطاع أن يتغلب على هذا الشك متأملا به الفلسفة فإنه يعد من الحالات النادرة كما أنه لم يشعر بلذة التأمل والحاجة إلى اختيار النفس إلا حين طرح جانبا المثل الرومانية القائمة على تمجيد القوة المادية. لقد اقتنع الرومان إذن أن العالم يجب ألا يعرف لمجرد المعرفة بل يجب أن يعرف ليستخدم، وحين شرح لوكريس في أحدى قصائده النظرية الكونية لأبيقور ظنه مواطنوه مجنونا بالرغم أنه قصد بها إزالة الخوف الذي ينغص حياة الناس من فكرة الموت. هذه الواقعية وهذه النظرة العملية يلتقيان عند هدف أساسي واحد هو الواجب الوطني، فنشاط الإنسان الإيجابي وتنظيمه الجهود الجمعية يجب أن يؤديا إلى شيء واحد هو عظمة روما وسيادتها، وقد أصبح الوطن أو المدينة في هذه الحالة محورا لجميع القيم أو مبدأ وغاية كل نشاط، وفي حياة كل إنسان يجب أن تتقدم الواجبات نحو الدولة على أي واجبات أخرى مهما كانت قيمتها فالإنسان يتزوج إذا كان ذلك يخدم الدولة وينجب أطفالا وفق ما تقتضيه مصلحة الدولة كما أنه يعيش للدولة ويطمح في أن يموت من أجلها. وخدمة الدولة هي ما يضعه الإنسان نصب عينه حين يزرع الحقل أو حين يفكر أو يتكلم على أنه يجب أن نلاحظ أن فكرة الدولة لم تكن تعني في نظر الروماني الهيئة الحاكمة بل كانت تعني المواطنين جميعا. ولذلك قد كان الروماني يتكلم ويستخدم كل قوته البلاغية في القيام للدفاع عن حقوق المواطنين ومهاجمة كل من يعمل بل كل من تصدر منه أي نزعة للإضرار بالصالح العام، حتى لقد قال بعض المؤلفين أن أفراد الشعب الروماني قد جند كل منهم للسهر على مصلحة الجميع وتحقيق مجد المدينة .

النشاط الواقعي كمبدأ أو المدينة كهدف لهذا النشاط، والنظام والقانون، تحت سيطرة العقل كوسيلة، ذلك هو المثال الأعلى الأخلاقى كما صورته العقلية الرومانية فى عصور ازدهارها.

فإذا كانت فكرة النظام تحتل مركز الصدارة فى الصورة الخلقية عند الرومان فمن الواجب علينا تحليل هذه الفكرة إذ قد نميل إلى الاعتقاد بأن فكرة النظام كما عرفتها العقلية الرومانية تقترب مما عرفته العقلية اليونانية عن فكرة الانسجام على حين أنها تبتعد عنها فى الواقع كل البعد، فالانسجام اليونانى يحمل فى ذاته قيمته الخاصة ولا يحتاج النشاط الخارجى لأظهار تلك القيمة إذ أن الحكيم يبحث عن الانسجام الروحى لأرضاء ما ينزع إليه العقل من حب المعرفة الخالصة والرغبة فى الوصول إلى الحقيقة العليا التى تفرض قوانينها على الكون، أما النظام الرومانى فإنه بعيد عن هذه المعايير الخاصة بوحدة الكون والكمال والخلود ومعياره الوحيد هو قيمته العملية ومقدار ما يحققه من نجاح فى محيط الحياة فهو يمثل فى حنكة القائد المنتصر أو فى التبصر وموازنة اقتصاديات الدولة لتحقيق الرضاء فى كل أسرة أو فى إعداد دفاع أو اتهام قوى الحجة محبوك الأطراف لخدمة الصالح العام أو فى حكمة المشرع الذى يضع القوانين بما يطابق حاجات الناس ويحقق العدالة فى جميع صورها وتفاصيلها. ومجمل القول أن فكرة الانسجام اليونانى ذات جوهر جمالى .

(فكرة الجمال فى الأخلاق) تبحث عن جمال الروح وصفاء الضمير وروعة الحقيقة على حين أن فكرة النظام الرومانى تهدف إلى غايات عملية مباشرة، أو إذا شئت فقل أن الانسجام تأمل على حين أن النظام وسيلة استخدام الطاقة البشرية. ونتيجة لهذه الفكرة اتجه رجال الفكر والفلسفة فى روما إلى الملاحظة ووصف أخلاق الرجال ودوافعهم المختلفة

وإلى تحليل النفسيات لا كما يجب أن تكون ولكن كما تبرز في محيط الواقع، ووسيلة تحقيق النظام على النحو الذى فهمه الرومان أى النظام الخارجى العملى لا يكون إلا باحترام القانون، وفى ذلك ما يفسر لنا أزدهار التشريع الرومانى وقوته، بل أن أهم ما ندين به إلى الحضارة الرومانية هو ما تركوه لنا من تشريع يُعد أساسا لكثير من التشريعات الحديثة، ولم يفكر الرومان مطلقا فى إرساء تشريعاتهم على دعامة فلسفية أو يبررونها بالرجوع إلى مثال فلسفي عام، ولم يتساءل مشرعوهم قط إذا كان هناك ما يبرر وضع هذا القانون أو ذاك والواقع أن البحث فى مشروعية القانون لا تكون فى الغالب إلا فى عصور الأزمات، والانقلابات السياسية، وقد ظهر هذا الاتجاه فعلا حينما أخذت عظمة روما فى التدهور أما فى عصر القوة والازدهار فقد كان يكفى للقانون أن يؤدى مهمته التى شرع من أجلها بغض النظر عن أساسه الخلقى أو الفلسفى، وليس نفى ذلك ما يعيب التشريع الرومانى إذ الواقع أنه فى عصر الازدهار والاستقرار لا تكون الأخلاق والقانون إلا شيئا واحدا فلا يحتاج المرء لسلطة القانون لكى يحسن التصرف ولا يحتاج القانون لأن يكون سيفا مسلطا على رؤوس الأفراد لكى يقوموا بواجبهم على الوجه الأكمل وكل ما فى الأمر أن يظل القانون قوة تراقب عن بعد وتعيد الحق إلى نصابه إن اختل ميزان الحق نتيجة لسوء التأويل لا لسوء النية. وهنا نعقد مقارنة أخرى بين اليونان والرومان، فقد كانت اليونان دائما مسرحا للأزمات السياسية ولذا تكونت منها المذاهب الأخلاقية بعيدة عن نطاق القانون وظهرت هذه المذاهب على لسان فلاسفة كسقراط لم يجدوا فى القوانين القائمة ما يحقق العدالة، ففشل القانون وعدم قدرته على إقامة ميزان العدل هو الذى دفع الإنسان إلى الرجوع إلى نفسه ليطلب إليها أن تمده بتلك القيم الأخلاقية التى تحقق له الطمأنينة وسط هذا الاضطراب

الشامل. وعلى هذا النحو أقام أفلاطون فكرة العدالة مبتدئا من أساس فلسفى بالرجوع إلى تحليل النفس الإنسانية ثم عمت هذه الفكرة بعد ذلك حتى شملت فكرته عن تحقيق المدينة، أما الرومان فقد تمتعوا فترة طويلة بحياة الاستقرار السياسى ولذلك فلم يكونوا بحاجة إلى أسس فلسفية لتبرير سلوكهم ويمكن تشبيه هذه الحالة بحالة بناء قوى الدعائم وحينئذ لا تكون هناك حاجة لمهندس يراقبه وينصح بترميمه من آن لآخر أما حين يتداعى البناء، ويأول إلى السقوط فحينئذ يتعين علينا أن نفكر فى إصلاحه وإذا تعذر الإصلاح وجب الهدم وإقامة بناء جديد. سلك الرومان إذن فى تشريعاتهم كما سلكوا فى فهمهم لفكرة النظام مسلك الواقعية. والقوانين الرومانية كانت تعطى الأطار العام وتترك التفاصيل تنظمها الجماعات المختلفة حسب عرفها وتقاليدها وفى ذلك علة احتفاظ القوانين الرومانية بقيمتها بالرغم من اختلاف الظروف الاجتماعية، فإذا قيل لنا مثلا أن العدالة هى إعطاء كل إنسان ما يستحق (هذا النص فى القانون الرومانى) وأن حق الملكية هو حق المرء فى استعمال المبالغة أو التمتع بما يملكه فى حدود ما يسمح به القانون؛ إذا قال القانون الرومانى ذلك، فهو لا يفعل أكثر من أن ينظم الحياة الاجتماعية بوجه عام مقرر الأمر الواقع بالنسبة للملكية .

فما هو نصاب الحق الذى يحقق العدالة ؟؟ .

وما هى أوجه الاستعمال التى تكون مطابقة لروح القانون ؟

إن الواقعية الرومانية لم تشغل نفسها بالإجابة على هذه الأسئلة وتركت تقرير الأنصبة أو الحقوق بالنسبة للطفل أو العبد أو المواطن وللآلهة نفسها؛ تركت كل هذا للعرف والتقاليد. ولكتفى القانون بأن يحقق مبدأ عام استطاع الرومان بتحليلهم لدوافع النفس الإنسانية فى مختلف وجوه نشاطها أن يقيموا صرحا قويا من القوانين الأساسية التى تنظم

علاقات الأفراد بعضهم ببعض من ناحية وبالمدينة مـن ناحيـة أخـرى، واستطاعوا كذلك فى تطبيقهم لهذه القوانين بـروح الواقعيـة وبتقـديرهم للظروف والبواعث المختلفة أن ينشئوا حول هذه القوانين التامـة شـبكة محكمة من الشروح التى تدل على المرونة فى التطبيق بالإضـافة إلـى الإلمام بكل التطورات التى تطرأ على البواعث الإنسانية .

علم الأخلاق يختلف اختلافا جوهريا وكاملا عن سائر العلوم. وكلمة علم Science فيما يتعلق بالأخلاق لا يمكن أن يكون لها نفس المعنى المعروف في سائر العلوم. فكلمة علم في العصر الحديث لا تطلق على المعرفة أيا كانت وإنما تطلق على نوع معين من المعرفة : فهي إما معرفة رياضية أو معرفة للظواهر الطبيعية تقوم على استخدام الرياضيات. وظاهر لنا أن العلم الحديث يخضع من ناحية للمعيار الرياضي ومن ناحة أخرى للمعيار التجريبي .

وقد اعتقد بعض فلاسفة الأخلاق أنه من المكن قيام علم تجريبي للأخلاق، ولكننا سنرى أن هذه الدراسة غير ممكنة : فموضوع الأخلاق يتنافى والطرق العلمية سواء أكانت رياضية أو تجريبية خصوصا وأن موضوعاتها ظواهر ميكانيكية محسوسة.

نحن في الأخلاق إذن لسنا أمام ظواهر بالمعنى الدقيق بل نحن أمام أفعال Actions وقواعد وأوامر. والفعل الأخلاقي مثل الشجاعة والعدالة والمحبة هو ما يقوم الأخلاقي بوصفه وصفا فلسفيا، وإذا كان لابد من الحديث عن "ظواهر أخلاقية" فإنه ينبغي أن نميزها عن الظواهر الطبيعية لأنها ليست قائمة في العالم الخارجي ولا يمكن رؤيتها بالعين المجردة أو تسجيلها بالآلات. وللأفعال الخلقية مظهر حركي يكمن في الحركة الإرادية، ولكننا في الأخلاق لا ندرس الحركة الإرادية في ذاتها وإنما ندرس في التفكير السابق عليها وفي الشعور الذي يصاحبها وفي التقدير التي هو محل له وأيضا في التفكير الذي يليها .

طبيعة الدراسة الأخلاقية :

الأخلاق علم فلسفي. فهي ليست مجموعة من النصائح وليست تأويلا لها، ولا يمكن مقارنتها على الإطلاق بالعلوم القانونية التي ترجع إلى القانون الوضعي وتضرب الأمثلة وتبحث مختلف التأويلات للنصوص. إنها تتصل مباشرة بالروح أو الضمير .

ونلاحظ أن منهج الدراسة في الأخلاق قائم في اتجاهين متكاملين :

الاتجاه الأول : يستخدم الوصف فهو يقوم على وصف المعاني والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع والتي يقبلها الضمير، فيكشف عما يتضمن فيها، ويبين جوهرها وأركانها، وما يجمع تلك الأركان في وحدة كاملة . والوصف في الأخلاق لا يمكن أن نقارنه بالوصف الطبيعي الذي يعتمد على الإدراك الحسي وقد يستخدم جبرا أو حسابا. إن الوصف المقصود هو وصف فلسفي يسمى في لغة المعاصرين "وصف فينومينولوجي" .

الاتجاه الثاني، يقوم على التفكير والتأمل والنقد: فالفيلسوف الأخلاقي لا يكتفي بوصف القيم وإنما يبحث عما إذا كانت قيما بالفعل جديرة بالتقدير. وهو هنا ينتقل إلى الأساس الذي تقوم عليه المعاني الأخلاقية، سواء أكان هذا الأساس في العقل الإنساني أو في المجتمع أو في عالم المثل أو في الوحي .

وظيفة الفيلسوف الأخلاقي :

إن الفيلسوف الأخلاقي ليس عالما نظريا فحسب، ذلك لأن اتجاهه ينصب دائما نحو الغير أي نحو الأفراد في قيمهم وفي طباعهم الفردية والعامة. وهذا يعني أن وظيفة الأخلاقي لا تقتصر على دراسة الحقائق فحسب، بل إنها تعمل أيضا على إيقاظ الشعور الخلقي في كل إنسان كما تعمل على التأثير في الغير عن طريق هذا الإيقاظ .

وكان "سقراط" أول فيلسوف أخلاقى بالمعنى الدقيق يتخذ الحديث والحوار والمناقشة والمناظرة منهجا له وغاية فى الوقت نفسه. وسقراط لايسمى نفسه عالما أو حكيما. وهو إذا ارتضى لنفسه "اسم الحكمة" فحكمته – كما يقول هو – هى شعور بجهالته وبضعفه وهى أيضا شعور بحاجة قصوى إلى الاستنارة .

ونحن نرى أن مثال سقراط عظيم جدا لأنه يبين المرتبة السامية التى يجب أن يكون عليها الأخلاقى. فالأخلاقى مفكر ولكنه يستخدم تفكيره فى إيقاظ شعور الغير وفى إيقاظ شعوره الشخصى أيضا، والعلم الأخلاقى ليس علما يملأ العقل، وإنما هو علم يعتمد على التواضع وخدمة الغير .

وعلى النقيض تماما من سقراط، نجد بعض فلاسفة الأخلاق يفصلون تماماً بين اتجاه الدراسة الفلسفية من وصف ونقد وتفسير وتأسيس، وبين اتجاه العمل والممارسة أى إيقاظ الشعور فى الأنا والغير، وكان من نتيجة هذا الفصل عندهم أن يكون عليها الأخلاقى، فالأخلاقى مفكر ولكنه يستخدم تفكيره فى أيقاظ شعور الغير وفى إيقاظ شعوره الشخصى أيضا والعلم الأخلاقى ليس علما يملأ العقل، وإنما هو علم يعتمد على التواضع وخدمة الغير .

وعلى النقيض تماما من سقراط، نجد بعض فلاسفة الأخلاق يفصلون تماما بين اتجاه الدراسة الفلسفية من وصف ونقد وتفسير وتأسيس، وبين اتجاه العمل والممارسة أى إيقاظ الشعور فى الأنا والغير، وكان من نتيجة هذا الفصل عندهم أن نبذت الكتب الفلسفية الأخلاقية ونظر إلى الفيلسوف على أنه منافق أو جالس فى برج عاجى .

والحقيقة أن الأبحاث الأخلاقية يمكن أن نجدها فى كتب غير كتب الفلاسفة: مثل الكتب الدينية وعند الروائيين والشعراء. كما يمكننا أيضاً أن نكشف عن نظرات أخلاقية فيما نسمعه من إرشاد ومواعظ وما نقرأه من صحف ومجلات .

الحاسة الخلقية ومقاييس الأخلاق

أولا : الحاسة الخلقية

يهتم الإنسان بما أودع فيه من العقل بمعرفة الحقيقة ولكنه بما أودع فيه من الشعور يهتم بممارسة الخير. فإذا كان للعلم أهمية فى رقى الإنسان المادى فإن الأخلاق أكثر أهمية لأنها تتصل بالناحية الروحية عند الإنسان وبالحياة المثالية التى يجب أن يحياها ولا ينتظر من كل إنسان أن يكون عالما أو أن يلم بنظريات العلم ولكن ينتظر منه أن يدرك معنى الواجب وأن يهدف فى أعماله وتصرفاته إلى تحقيق المبادىء الخلقية.

لذلك فإن مسائل الأخلاق من المسائل التى يهتم بها كل إنسان . فكل فرد محتاج لأن يبنى تصرفاته على الأخلاق ويبررها بالرجوع إلى مبدأ أخلاقى، وإذا لم يتخذ الإنسان لنفسه موقفا بالنسبة للمشاكل التى تعرض له وآثر أن يكون سلبيا فإن هذه السلبية تكون ضد المبادىء الخلقية. وفى ذلك يقول "بسكال" (أن السلبية هى أساس التدهور والسقوط، فوق أنها نفاق وجبن).

يتعين على كل إنسان إذن أن يتخذ لنفسه مبدأ خلقيا يسير عليه ويقيس به تصرفاته وأفعاله ويحكم على تصرفات الآخرين وأفعالهم .

وفى كثير من الأحيان نرى أن ما يأمرنا به الواجب تدفعنا إليه الطبيعة ولذلك يمكن القول بأن الحاسة الخلقية حاسة متأصلة فى الإنسان، بل أن هناك من يذهبون إلى القول بأنها غريزة .

فإذا نظرنا إلى تعريف الأخلاق فى القاموس المحيط نجد أن هذا التعريف يبدأ بالقول بأن "الخلق هو الطبع والسجية" ويقول الغزالى كذلك "أى حسن الظاهر والباطن فالخلق عبارة عن هيئة راسخة فى النفس تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير فكر ولا روية".

وإذا سلمنا بوجهة النظر هذه وقلنا أن الخلق صفة أو غريزة راسخة فى النفس وجب أن نحدد نوع النشاط الذى تتصل به هذه الصفة، فمن صفات النفس الإنسانية كما قدمنا النشاط العقلى والنشاط العاطفى والنشاط الإرادى . والأخلاق تتعلق بجانب القصد والإرادة أى أنها نوع من النشاط يهدف إلى تحقيق سلوك معين تحدده الإرادة. وإذا انتفى جانب الإرادة من سلوكنا فإننا لا نستطيع أن نصف هذا السلوك بأنه خير أو شرير. ومع ما تؤكده الديانات من ميل الإنسان أحيانا إلى الشر فإن الاندفاع نحو الخير هو شيمة النفوس التى لم تدنسها الشهوات العارضة ولا أدل على ميل الإنسان بطبيعته نحو الخير من تأنيب الضمير الذى يقلق راحة الإنسان حين يحس أنه أخطأ، كما أن الغريزة الأخلاقية هى التى تدفع الجماهير إلى الدفاع عن حق الضعيف ومعاقبة الظالم . ونحن نحكم على الناس بالرجوع إلى المقاييس الأخلاقية للحق والعدالة ويدخل هذا الحكم فى جميع أنواع النشاط الإنسانى من سياسى إلى اقتصادى إلى تربوى .

ثانيا : المقاييس الأخلاقية

يتفق الرأى العام مع آراء بعض الفلاسفة على أن الأخلاق صفة لازمة للإنسان ويعتقد هؤلاء جميعا أن التفاهم تام على معنى هذه الكلمة، ألا يميز كل منا الأخلاقى من غير الأخلاقى وإن اختلفت معايير هذا التمييز. فالمجرمون أنفسهم ومن ينبذهم المجتمع لهم مقاييسهم الخلقية التى يحكمون بها على أفراد بيئتهم، وعلى غيرهم ممن يعيشون فى بيئات أخرى غير بيئتهم. وعلى هذا الأساس فإن أول سؤال يخطر ببالنا هو : هل مقاييس الأخلاق موضوعية تجعل من الأخلاق علما موضوعيا يدرس حقائق أو ظواهر ثابتة موجودة وجودا خارجيا فى العالم الخارجى، ليصل منها إلى قوانين ثابتة مضطردة تكتسب صفة العمومية؟ أو أن هذه المقاييس ذاتية subjective تختلف باختلاف الظروف والأحوال

وباختلاف الزمان والمكان وتتأثر بالنظم الاجتماعية المحيطة ولا يمكن أن يكون لها صفة العمومية بل أنها تتصف بالنسبية البحتة ؟

إن النظر إلى الأخلاق من أحدى هاتين الزاويتين هو أساس التقسيم الذى نعرفه اليوم فى هذه الدراسة، وهو الذى يفصل منهج الدراسة فى الأخلاق إلى مدرستين أساسيتين هما : المدرسة الفلسفية والمدرسة الاجتماعية .

فالمدرسة الفلسفية تدعى أن الأخلاق علم، وإن كان هذا العلم يتخطى حدوده من تقرير ما هو كائن إلى تحديد ما يجب أن يكون، وهي تدعى كذلك أن قوانين الأخلاق عامة لا تتأثر بحدود الزمان والمكان؛ فكما أن المنطق يبحث فى قوانين الفكر، فكذلك الأخلاق تبحث فى قوانين السلوك الإنسانى .

أما المدرسة الاجتماعية فتقرر أن الإنسان الذى يعيش فى مجتمع معين لابد أن يعكس المبادىء الأخلاقية والعادات السائدة فى مجتمعه، والضمير الأخلاقى عند الإنسان يتقيد كثيرا بما يسود فى المجتمع من معتقدات وعادات وتقاليد، ولذلك فإن الإنسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا من خلال ضميره فحسب بل خلال ضمير المجتمع.

والأخلاق كما يدرسها الفلاسفة ليست علما فى نظر علماء الاجتماع ولكنها يمكن أن تصبح موضوعا لعلم، ولذلك فإنهم يفرقون بين الأخلاق الفلسفية Ethics وبين العلم الذى يدرس الظواهر الأخلاقية Sciences des Moeurs وهى إذا أصبحت علما فيجب أن تفصل فصلا تاما بين وجهة النظر الذاتية ووجهة النظر الموضوعية، أى تفصل بين دراسة ما هو كائن وما يجب أن يكون. ولقد أوضح "ليفى بروبل" وجهة النظر هذه فى كتابه المشهور "الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية" وسنترك عرض هذه الأراء الآن لكى نبدأ أولا ببحث موضوع الأخلاق كما يراه الفلاسفة .

موضوع الأخلاق كما يراه الفلاسفة

تبحث الأخلاق فى القيم الأخلاقية Values وهذا البحث يتيح للضمير أن يتبين فى وضوح حدود القيم الطيبة والمعانى الخبيثة. كما أن الأخلاق تضع القوانين الأخلاقية ويقصد بها الواجبات وقواعد السلوك التى يتعين على الإرادة أن تلتزمها وبديهى أن كلمة "القوانين" إذا ذكرت فى مجال الأخلاق وخصوصا بمعناها الفلسفى، فإنها لا تعبر عن معنى القوانين العلمية، فالقوانين العلمية تلخص العلاقات التى توجد بين الظواهر، على حين أن القوانين الأخلاقية ليست إلا قواعد علمية تحدد السلوك. كما أن قوانين المنطق تحدد قواعد الفكر، فكذلك قوانين الأخلاق فإنها تحدد قواعد السلوك. ويقول فلاسفة الأخلاق ان القيم الأخلاقية والقوانين الأخلاقية تتصف بأنها عامة، إذ يتفق الجميع بشأنها. فقد قسم الناس فى جميع الأزمنة والأمكنة ومازالوا يقسمون الأعمال الإنسانية إلى أعمال طيبة وأعمال خبيثة وإن لم يتفقوا تماما على طبيعة الخير وطبيعة الشر. كما أن الناس فى جميع الأزمنة والأمكنة قد اتفقوا على وجود سلطة وقواعد أخلاقية وإن حاولوا أن يخرجوا على هذه السلطة أحيانا. فوجود الإلزام الخلقى Moral obligation هو الذى يجعل من الأخلاق حقيقة موضوعية فى نظر الفلاسفة. ولذلك فقد عرف بعضهم الإنسان بأنه حيوان خلقى، إذ أن هناك ثلاثة أنواع من النشاط يمارسها الإنسان :

أولا : النشاط الحيوانى :

ويمارسه بحافز من غرائزه الحيوانيه فيأكل ويشرب ويسعى لأرضاء رغباته المادية كالحيوانات تماما .

ثانيا : النشاط العقلى :

ويمارسه الإنسان بتوجيه ذكائه ويحاول أن يحقق لنفسه السعادة والثروة، كما أن هذا الذكاء هو أساس ما يحققه من ضروب العلم والأدب والفن .

ثالثا : النشاط الأخلاقى :

ويمارسه الإنسان بحافز من ضميره، وسنرى فيما بعد النظريات المختلفة فى تفسير نشأة الضمير الأخلاقى. وهذا النشاط هو الذى يسيطر على وجوه النشاط الأخرى بحيث تخضع الحياة الحيوانية والحياة العقلية لما تفرضه قواعد الحياة الأخلاقية. وهذه السيطرة هى ما يطلق عليها الأخلاقيون السلطة الأخلاقية العليا، فالأخلاق تتدخل فى كل لحظة فى تفاصيل حياتنا اليومية لتحدد ما يجب أن نختاره من ضروب السلوك وما يجب أن نتجنبه. وقد لا يكون هذا الاختيار موفقا فى جميع الحالات، ولكن حسب المرء أن يستعرض الأمر فى نزاهة وإخلاص، فإذا تبين له وجه الخير سار فيه بإرادة طيبة. وننصرف الآن إلى مناقشة قولهم أن القيم الأخلاقية تتصف بأنها عامة وتدليلهم على ذلك بأن الناس جميعا يقسمون الأعمال إلى طيبة وخبيثة، هذا التقسيم لا يستطيع أحد أن ينكر وجوده، ولكن مدلول الطيب والخبيث والخير والشر يختلف باختلاف الحضارات وباختلاف الأزمنة بالنسبة لحضارة واحدة .

فقد أثبتت البحوث الاجتماعية التى قام بها العلماء فى مناطق مختلفة من سطح الأرض، أن ما يعد أخلاقيا فى مجتمع قد لا يكون كذلك بالنسبة لمجتمع آخر، وأن ما لا تحرمه الأخلاق فى زمان معين قد تحرمه فى زمان آخر (أمثلة تعدد الزوجات فى المجتمع الإسلامى، اختلاط الجنسين بدون قيد فى المجتمعات الغربية، إباحة الرق قديما وتجريمه

الآن) كما أن اختلاف الناس واختلاف الفلاسفة كذلك على تحديد طبيعة الخير وطبيعة الشر يخرج الأخلاق من نطاق مباحث المعرفة التى تخضع لقوانين يقينيه ويدخلها فى نطاق النظريات العلمية التى تضىء الطريق أمام الفكر الإسلامى الإنسانى .

أما عن وجود الإلزام الخلقى، فإنه يجعل من الأخلاق صبغة موضوعية دون ريب، ولكن بشرط أن ندرس طبيعة هذا الإلزام وحدوده، وتأثره بالمعتقدات والتقاليد بالنسبة للمجتمعات المختلفة. وهذه الدراسة إذا قمنا بها تجعل من الأخلاق ظاهرة اجتماعية ندرسها لنعرف حقيقيتها ونتتبع أصولها وتطورها .

تعريف الأخلاق :

لما كان هذا هو اختلاف الآراء وتشعبها حول موضوع الأخلاق وطريقة بحثه لمسائله واختلافها كذلك حول الاعتراف بأن الأخلاق علم معيارى أو علم موضوعى، فقد أدى ذلك الاختلاف إلى الاختلاف على إيجاد تعريف للأخلاق، فقال "بسكال" أن الأخلاق هى علم الإنسان، وربما أراد بذلك التعريف كما قلنا، أن الأخلاق هى التى تميز الإنسان عن غيره من الكائنات، ولكنه تعريف فضفاض لا يفصل بين حدود الدراسة العضوية والدراسة الأخلاقية للإنسان، كما أنه يصرف الأذهان فى الوقت الحاضر إلى الانثروبولوجيا ومعناها حسب الأصل اليونانى علم الإنسان، وعرف "سبنسر" الأخلاق بأنها العلم الذى يبحث فى النشاط الإنسانى من حيث ما يحققه هذا النشاط بالنسبة لنا وللآخرين من نتائج مفيدة أو ضارة. وهذا التعريف مع كونه أكثر تفصيلا من سابقه، إلا أنه يخلط بين النشاط الأخلاقى المنزه عن الغرض، وبين أوجه النشاط النفعية. وقال آخرون أن الأخلاق هى العلم الذى يبحث فى معنى الخير والشر ويحدد الواجبات والفضائل. وقد يكون هذا التعريف هو أقرب التعاريف إلى بيان طبيعة

الأخلاق من وجهه النظر الفلسفية أو المعيارية . وليس لنا أن نعترض على هذا التعريف إلا فيما يتعلق باستخدام كلمة "علم"، فالعلم بمعنى Science يتخذ مادة لبحثه مجموعة محددة من الظواهر يدرسها ليعرف حقيقتها ويحاول إيجاد العلاقات القائمة بينها ويعبر عن هذه العلاقات في صيغة قوانين . وليس هذا بطبيعة الحال هو المعنى الذى يقصد إليه الفلاسفة فى تعريفهم للأخلاق، أما علماء الاجتماع وعلى رأسهم "ليفى بروبل ودور كيم" فقد عرفوا الأخلاق بأنها علم الظواهر الأخلاقية، وهم يقصدون بذلك دراسة الأخلاق كما يفهمها ويدرسها الناس بالفعل فى مجتمع معين، ولذلك فقد سار الفلاسفة ضد هذا الرأى، وراعهم أن الأخلاق لا تهتم إلا بالواقع وهى فى نظرهم يجب أن تهتم فى المقام الأول بتحديد المثل العليا والنظر فيما يجب أن يكون عليه سلوك الناس، وإذا كان لابد من بقاء هذا التعريف فقد اشترط الفلاسفة أن يحدد بدراسة الظواهر الأخلاقية كما يجب أن تكون.

ولكن علماء الاجتماع لم يرتضوا ثمنا للهدنة بينهم وبين الفلاسفة أن تشوه فكرتهم على هذا النحو، فالأخلاق لا تصبح موضوعا للعلم إلا إذا بدأنا أولا ببحث القواعد الأخلاقية القائمة ولا يكون هذا البحث مجديا إلا إذا فصلنا بينه وبين الاعتبارات التى تحقق غايات عملية. فإذا فرغنا من مرحلة البحث العلمى وهى مرحلة شاقة تستلزم منا أن نكرس أعظم الجهود، فإننا نستطيع بعد ذلك أن نقترح سياسة أخلاقية أو قواعد للسلوك العلمى قائمة على أسس عقلية .

هل المزاج الأخلاقى ثابت أم يمكن التأثير فيه وإدخال التعديل عليه؟

قلنا إن بعض الفلاسفة يقرر أن المزاج الخلقى للإنسان هو صورة روحه، ومعنى ذلك أن هذا المزاج ثابت يولد مع الإنسان ولا يمكن تبديله،

فكما أننا لا نستطيع أن نغير الصورة الجسمية من القبح إلى الجمال أو بالعكس، فكذلك لا نستطيع تغيير الصورة الخلقية التى فطر عليها الإنسان، ومن أمثلة من يتعصبون لهذا المبدأ "شوين هور" الفيلسوف الألمانى إذ يقول : "يولد الناس أخيارا أو أشرارا كما يولد الحمل وديعا والنمر مفترسا وليس لعلم الأخلاق إلا أن يصف سيرة الناس وعوائدهم كما يصف التاريخ الطبيعى حياة الحيوان " .

وممن يقولون كذلك بمذهب الجبر أو الحتمية فى الأخلاق Determinism الفيلسوف الألمانى كانط، ولا أدل على ذلك من قوله : "أن الذى يشاهد موقف الإنسان فى ظرف معين ويعرف سوابق تصرفاته فى مثل هذا الموقف يستطيع أن يتنبأ تنبأ صادقا بما سيفعله فى هذا الظرف المعين، كما يتنبأ العالم الفلكى بكسوف الشمس وخسوف القمر فى ساعة محددة".

وممن يتشيعون لهذا الرأى كذلك "سبينوزا" الفيلسوف الهولندى إذ يقول : "أن أفعال الناس كغيرها من سائر الظواهر الطبيعية تحدث ويمكن استنتاجها بالضرورة المنطقية، كما يستنتج من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث تساوى زاويتين قائمتين".

ويقول "ليفى برويل" الفيلسوف الفرنسى فى هذا المعنى كذلك : "إن ميولنا الحسنة أو القبيحة التى نجىء بها إلى هذا العالم عند ولادتنا هى طبيعتنا، فكيف نكون مسئولين عن طبيعة هى ليست من عملنا أو على الأقل ليست من عملنا الشعورى الاختيارى".

وأخيرا يلخص هيوم Hume الفيلسوف الإنجليزى رأى أهل الجبر بقوله : "إن الشعور بالحرية ليس إلا وهما وخداعا" .

هذه هى بعض آراء الفلاسفة الذين ينظرون إلى الطبيعة الخلقية على أنها من عمل الفكرة. ولاشك أن هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا فيما

بسطوه من نظريات بما ساد فى العصر الحديث من قوانين علمية تتصف بالحتمية، فأرادوا أن يعمموا ذلك فى مجال الأخلاق، وهم بذلك يصورون لنا الإرادة الإنسانية سجينة فى نطاق حديدى من الغرائز والطبائع.

ولاشك أن هذا الموقف يدعو حتما إلى التساؤل : ما قيمة الرسل والمصلحين؟ وما قيمة ما ينزلون به من شرائع أو يشرعون من قوانين لإصلاح البشرية؟ وما قيمة عمل المربين فى إصلاح ما إعوج من خلق ؟ وأخيرا ما قيمة المثل العليا التى يضعها أمامنا فلاسفة الأخلاق؟

ألا تكون كل هذه الجهود مجرد عبث لا طائل تحته؟ لقد تصدى لهذا الرأى فرق آخر من المفكرين محاولين إثبات غلوه وشططه . وقبل أن نعرض رأى هذا الفريق المعارض، نحب أن نذكر أن أصحاب مذهب الفطرة ينقسمون إلى فريقين : فريق يقول بأن الإنسان خير بطبعه، والشر عارض له، وهو مذهب المتفائلين أمثال "جان جاك روسو" ويرجع هذا المذهب فى أصوله الأولى إلى "سقراط" و "الرواقيين"

والفريق الثانى يقول أن الإنسان شرير بطبعه والخير طارىء عليه، وهو مذهب المتشائمين كالبونية، كما تميل الكنيسة المسيحية كذلك إلى هذا الرأى، حيث ترى أن الإنسان منذ خطيئة آدم قد انقلب شريرا لا حيله فى إصلاحه بنفسه ولا غنى له عن منقذ ومخلص إلهى.

أما الرأى الذى يعبر عن الواقع ويحارب هذا الميل إلى أحد الجانبين وهو الرأى الذى يقول بأن الإنسان خلق مستعدا للخير والشر جميعا، وهذا الرأى يتفق مع آراء علماء النفس والتربية وقد سبق أن كرر هذا الرأى الفيلسوفان العربيان "الغزالى" و"ابن خلدون"، وإن كانا يميلان إلى الاعتقاد بأن الإنسان خلق إلى الخير أميل منه إلى الشر. ذلك أن من نظر إلى ما فى الإنسان من العنصر الروحى "كما فى عبارة الغزالى" أو عنصر النفس الناطقة" كما فى عبارة ابن خلدون قال أنه خير بطبعه، ومن نظر إلى العنصر الجسمانى أو الحيوانى قال بعكس القول الأول، ومن

نظر إلى العنصرين معا كما هو الأصوب قال بالاستعداد للأمرين جميعا. ولا يفوتنا هنا أن نبين أن فى القرآن الكريم مـا يثبـت هـذا الاسـتعداد المزدوج عند الإنسان﴿ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾، وآية أخرى : ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾، بل فى الوقت نفسه أن هذا الاستعداد المزدوج أقرب فى أصله إلى الخير والاستقامة ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾.

ومهما يكن من أمر، فإن أسبقية أحد الطبعين : الخير أو الشر إلى الوجود فى نفس الإنسان لا يعنى مطلقا قابليته للتحـول إلـى الأخيـر أو الأسوا بتأثير الوسط والتربية والمثل التى يقتدى بها المرء فـى حياتـه. ونحن نسلم أن فطرة الخير والشر ليست موزعة على السواء فى البـشر، وأن بعض الناس ولد خيرا بطبعه وبعضهم ولد شريرا بطبعه، وقد يكون للوراثة أثر فى ذلك، وإن كان هذا الأثر لم يتحدد بعد مداه فـى صـورة دقيقة، ولكن هذه الأسبقية فى ظهور أحد الطبعين لا تعنى بتاتا استعـصاء التحول أو استحالته، بل تعنى فقط أن التحول إلى الطبع المقابل قد يكـون أصعب وأبطأ لتوقفه على عوامل خارجية جديدة .

إن الذين يقولون بجمود الطبع الإنسانى يؤيدون دعواهم بحجتين : الأولى هى أنه كما لا يمكن للإنسان تحويل خلقته الظاهرية – من الدمامة إلى الوسامة – كذلك لا يمكنه تغيير طبيعته الباطنة من الشر إلى الخير .. والحجة الثانية أن كثيرا من أهل المجاهدة والرياضة النفسية حاولوا تحطيم قوتهم الشهوانية أو الغضبية فباءوا بالفشل. وللرد على الحجة الأولى نقول أننا لا نملك حقيقة أن نغير من طبيعتنا الجسمية وأن نخلقها خلقـا آخـر، ولكننا نملك أن نعالجها من أمراضها وأن نهذب شذوذها بالرياضـة وأن نجملها بما نشاء من ضروب الزينة، ونحن لا نطلب فى مجال الأخـلاق أكثر من ذلك .

لا نطلب تحويل الطبع من النقيض إلى النقيض، ولكننـا نطالـب بتهذيبه. وهذا التهذيب ممكن إذا تعهدنا العناصر الطيبـة فـى الإنـسان

بالصقل والتنمية. أما عن الحجة الثانية، فليس الغرض من الجهاد الروحى وإذا فهم على حقيقته أن نمحو من أنفسنا تماما غريزتى الشهوة والغضب . إذ أن هاتين الغريزتين ضروريتان للإنسان تساعدانه على جلب النفع ودفع الضرر، فمثل غريزة التمنى وطلب الأشياء المادية كمثل كلب الصيد الذى تبعثه فى طلب الفريسة، ومثل غريزة الغضب كمثل كلب الحراسة الـذى تدفع به اللصوص والمعتدين عن نفسك وأهلك، فكما أنه ليس من الحكمـة أن تقتل كلبيك، كذلك ليس من الحكمة أن تقتل فى نفسك غريزة الغضب أو الشهوة .

ولكن الحكمة هى أن تعلم كلب صيدك ألا يختطف الطير الأليـف الذى يملكه جارك، وأن تعلم كلب حراستك ألا ينبح فى وجـه الـضيف، فواجبنا فى جميع الأحوال إذن هو أن ننظم سير غرائزنا حسب ما يقضى به العقل والنظام الاجتماعى. وإذا كانت التجارب الناقصة السريعة تفـشل أحيانا فى هذا التنظيم والتهذيب، فإن المثابرة وقوة الإرادة كفيلان بإحراز النجاح . وتشهد بذلك سير الحكماء والمربين فى أنفسهم وفى تلاميـذهم، وإذا كان الإنسان قد وفق إلى نقل طباع الحيوان من التعير إلى الألفة ومن الجموح إلى السلاسة والانقياد، كما أنه درب الحيوانات المفترسة على ألا تقرب الطعام وهى فى أشد الحاجة إليه، إذا كان هذا هو أثر التهذيب فـى غرائز العجماوات فكيف بالغرائز الإنسانية التى أثبت علم النفس المقـارن أنها أسلس قيادا وأعظم مرونة بتنوعها وتعارضها .

ومجمل القول أن الجهاد الخلقى يكون عبثا فى أحد افتراضـين لا ثالث لهما: أن تكون النفس الإنسانية قد خلقت خلقا كاملا مـستجمعا لكـل أطوارها، أو أن تكون قد خلقت جامدة غير قابلة للكمال، أما وهى كما قال الغزالى : "ناقصة بالفعل ولكنها منطوية على إمكانيات الكمال، قابلة بالقوة لما شاء الله من درجات الرقى أو الهبوط".

فقد اتسع ميدان الجهاد أمام كل مجاهد لكى يزكى فى نفسه الميول الطيبة ويضعف أثر الميول الخبيثة.

علم الأخلاق وعلاقته بالتربية

إذا كنا قد قررنا أن الطبع الإنسانى يمكن أن يعالج ويقوم فإن ذلك يؤدى بطبيعة الحال إلى النظر فى علاقة علم الأخلاق بالتربية، والتربية بمعناها اللغوى هى التنمية والتقوية أى تعهد أى شىء بالرعاية حتى ينضج ويكمل وفق ما تؤهله له طبيعته، وهى بهذا المعنى الواسع تشمل جميع الكائنات الحية من نبات وحيوان وإنسان .

وإذا نظرنا إلى التربية فى محيط الإنسان، قلنا أنها تتضمن الوسائل التى تنمى ملكاته وقواه جميعا، ومن هذه الوسائل :

1- تنمية الجسم وحفظ الصحة، وهذه هى التربية البدنية.

2- تثقيف العقل وإعداده للتفكير السليم والحكم على الأشياء حكما صائبا، وهذه هى التربية العقلية.

3- إمداد العقل بالتراث العلمى، وهذه هى التربية العلمية .

4- إعداد المرء للاندماج فى الحياة وكسب العيش، وهذه هى التربية المهنية .

5- إيقاظ شعوره بجمال الكون وتمكينه من التعبير بهذا الشعور، وهذه هى التربية الفنية .

6- تعريفه بالحقوق والواجبات فى المجتمع الذى يعيش فيه وما فيه من نظم وقوانين، وهذه هى التربية الاجتماعية والوطنية .

7- إفهامه لمعنى الكرامة والأخوة العالية، وهذه هى التربية الإنسانية .

8- توجيهه فى أعماله على سنن الاستقامة وتعويده على العادات الصالحة وهذه هى التربية الأخلاقية .

9- الارتفاع بالإنسان إلى المعانى الروحية، وهذه هى التربية الدينية .

وقد يعتقد من ينظر إلى هذا التقسيم أن الأخلاق تعنى فقط بناحية واحدة من هذه النواحى، وهى التربية الخلقية . ولكن الأمر ليس كذلك فإن سلطان الأخلاق يسرى على جميع أنواع النشاط الإنسانى، ولا يخرج عن حكم الأخلاق أى نشاط بدنى أو عقلى أو فنى أو الأدبى أو روحى. فالفنان الذى يجافى بفنه التقاليد الخاصة باللياقة والحياء والعفاف يتصدى لمقت الضمير الخلقى وكراهيته، وأن لم يكن بذلك قد خرج عن قواعد الفن، والعالم الذى يكرس جهوده العلمية للتخريب وإلحاق الدمار بإخوته فى الإنسانية، يكون قد خرج على القانون الأخلاقى وإن كانت بحوثه ذات قيمة كبيرة من الناحية العلمية. وهكذا بالنسبة لجميع أنواع النشاط الأخرى، فإنها يجب أن تخضع فى وسائلها وغاياتها لما تفرضه الأخلاق ومقاييس الفضيلة. على أن التربية الأخلاقية بالذات هى التدريب على السلوك الطيب وتكوين العادات الصالحة، ولذلك فإن صلتها بعلم الأخلاق وثيقة. فمن المتفق عليه أن المربى إذا عرف قواعد الأخلاق ونظرياته واستطاع أن يدرك الحكمة الكامنة وراء كل مذهب من المذاهب الأخلاقية المتعددة، فإنه يستطيع أن يختار منها ما يلائم الحالة الاجتماعية والطبيعية التى تتحقق فى تلاميذه .

ولكن هناك أمرا أثار الاختلاف منذ القدم، وخلاصته أن العلم بالفضيلة فى تحصيلها والتزود بها، فكثير من يعلمون أوجه الخير ثم يحيدون عنها إلى أوجه الشر. وفى ذلك ما يبعث على التساؤل : هل الأخلاق كعلم، وهل دراسته ودراسة المذاهب الخلقية، كافية لتحقيق التربية الخلقية ؟

رأى سقراط :

يجيب سقراط على ذلك بالإيجاب، وخلاصة رأيه أن الإنسان يبحث عن السعادة، فإذا عرف أن الفضيلة هى الطريق الوحيد الذى يوصل

إلى السعادة فإنه لا يخطىء طريقها، ولا يمكن أن يعمل الإنسان ما يؤدى إلى شقائه وهو عالم بذلك مختار له .

والإشرار فى نظر سقراط لا ذنب لهم إلا جهلهم بحقيقة مقاصدهم، أو جهلهم بتحديد الوسائل التى تؤدى إلى الغايات الطيبة، وعلاجهم يكـون بتصحيح معلوماتهم لا بتقويم نواياهم وعزائمهم؛ لأنهم لا ينوون إلا خيـر أنفسهم ولكنهم يجهلون حقيقة هذا الخير أو يجهلون وسـائله، وإذن فـإن سقراط يفترض النية الطيبة فى الإنسان، وتحول هذه النية عـن غاياتهـا بسبب الجهل. وهذا رأى دللنا على غلوه فى التفاؤل لأن الإنسان ممتـزج فى طبعه اتجاه الخير والشر، وأن اختلفت نسبة كل من شخص إلى آخر .

رأى أفلاطون:

ولقد أدرك أفلاطون موطن الضعف فى رأى أستاذه، فقـرر فـى بعض محاوراته أن العلم وحده لا يكفى لكى يصبح المرء فاضـلا، فـإن الرجل قد يعرف الشر ويأتيه وقد يعرف الخير ولا يفعلـه. فلـو كانـت الفضيلة تنتقل بالتعليم كما تنتقل العلوم من عقل إلى عقل بالأدلة والبراهين لاستطاع حكماء أثينا أن يجعلوا تلاميذهم فضلاء مثلهم .

على أن أفلاطون قد أدلى برأى أخر فى مواضع أخرى من كتبه، فقال أن هناك نوعين من الفضيلة : فضيلة فطرية موروثة وهذه لا تحتاج إلى تعليم، أما الفضيلة الحقيقية التى تكسب صاحبها فضلا وتقديرا فهـى التى تعتمد على معرفته الخير ونيته .

وليس المقصود بالمعرفة فى نظر أفلاطون مجرد المعرفة التلقائية أو الإدراك العقلى المجرد، بل المعرفة التى تمتد من العقـل إلـى القلـب وتصبح إيمانا عميقا وقوة ملهمة. ولاشك أن العلم على هذا النحو وسـيلة كبرى لنجاح التربية الخلقية وبث الفضيلة فى النفوس. فـالعلم يجـب أن تنضم إليه قوة الإيمان والاقتناع، ويجب بعد ذلك أن تتوافر عوامل أخرى

لنجاح النشاط التربوى وأولها إزالة العقبات والموانع التى تعوق التربيـــة، ومن أخطر هذه الموانع البيئة السيئة والقدوة الضارة التى لا ينكر أثرهـــا فى سلوك الناشئين، كما أن منها الاتجاه بالطفل فـــى اتجاهـــات تخـــالف استعداده وقدراته، وتأتى بعد ذلك عوامل إيجابية نبه عليها أرسطو "المعلم الأول" حين قرر أن الإنسان ليس عقلا فحسب كما زعم سقراط، ولـــيس عقلا وعاطفة كما زعم أفلاطون، بل هو فوق ذلـــك إرادة فعالـــة.، وإذن فليست الفضيلة علما وإيمانا فحـــسب، لأن العلـــم والإيمـــان لا يـــدفعان صاحبهما إلى العمل إذا كانت همته قاصرة وإرادته ضعيفة متخاذلة. وإذا كانت الأخلاق سلوكا قبل أن تكون علما، فإن هذا السلوك لا يتحقق إلا عن طريق الإرادة والسلوك الأخلاقى لا يكفى أن يحدث مرة أو مرتين حتـــى يتصف بهذا الوصف، بل يجب أن يتكرر ويستمر حتى يصبح عادة ثابتـــة وخلقا راسخا كأنه طبيعة ثانية، فلابد إذن لتحقيق التربية الخلقية من تدريب متواصل على العمل بما نعلم، وأخيرا فليست الفضيلة عملاً آليا تسخيريا، بل هى عمل انبعاثى محبب إلى القلب. وقد أدرك "دور كيم" هذه الحقيقـــة فى تحليله للظاهرة الخلقية وبين أن الرغبة التلقائية عنصر هام من عناصر العمل الخلقى. ويذهب بعضهم إلى أن الذى يفعل الخير بحكم العادة ولكنه لا يجد فى نفسه إقبالا عليه ليس خليقا أن يسمى خيرا .

فيجب إذن لتحقيق التربية الخلقية أن نعلـــم أولادنـــا الخيـــر وأن نجعلهم يؤمنون به ونشحذ إرادتهم لتحقيقه ونمكن العـــادات الطيبـــة مـــن نفوسهم، بحيث يقبلون على فعل الخير راضين مغتبطين .

الضمير الأخلاقى

أ – الشعور والضمير :

إذا كنا نقرر أن الحقائق الفلسفية بل والفلسفة ذاتهـا لا يمكـن أن يكون لها وجود إلا بوجود العقل الواعى الذى يتلقى المعرفة ويضعها، فإن ذلك يصدق بالأحرى على الأخلاق وكل ما يتعلق بها. فكل ما نصفه بكلمة "أخلاقى" لا تكون له هذه الصفة إلا بالقياس إلى عقل يزن الأمور تحـت مسئوليته .

ولكن يكون لنا "ضمير" يجب أن يسبق ذلك وجود "الشعور" وفـى بعض اللغات الأوربية تعبر عن هـذين المعنيـين كلمـة واحـدة هـى consciences. ولكى نحدد معنى كلمة "شـعور" يجـب أن نعنـى أولا بالتمييز بين الشعور وبين المعرفة consciousness فالشعور هو ذلـك الوميض (اللمحة الخاطفة) الذى يصحب ويضىء السبيل أمام كـل لمحـة عقلية سواء أكان ذلك يختص بمعرفة كأدراك حسى أو بإحساس جمالى أو عاطفى. أما المعرفة فهى الشعور حين يتخذ موقفاً خاصاً حيـال الأشـياء فيحدد طبيعتها. ومعنى ذلك أن المعرفة هى تحليل الشعور للأشياء التـى تعرض للعقل بغية فهمها .

وقد جرى الناس على تقسيم الشعور إلى مناطق مختلفـة فهنـاك الشعور النفسى والشعور الجمالى والشعور الدينى والشعور الأخلاقـى أو الضمير. ولكن هذا لا يتنافى مع ما للعقل من صفة مميزة وهى الوحـدة وعدم التجزؤ. وقد قال أرسطو فى معنى وحدة العقل : "يجب أن تكـون القوة التى تميز بين الأملس والأبيض قوة واحدة"، فكيـف يمكـن إذن أن ينقسم الشعور إلى أنواع من الشعور داخل نطاق عقل واحد ؟

يمكن إذن أن ننظر إلى أنواع النشاط الإنسانى على أنهـا تتجـه بالشعور دون أن تقسمه فى اتجاهات مختلفة .

1- فالشعور النفسى هو عكوف الفرد على معرفة ذاته. وهذه المعرفة هى بداية المعرفة العلمية. فالتأمل الباطنى حين يصل إلى بعض المعطيات عن الذات يوصلنا إلى ربط هذه المعطيات (عن طريق التحليل الدقيق) ببعض الشروط الجسمية أو المادية الخارجية عن نطاق الجسم.

2- أما الشعور الجمالى فهو الأثر أو الصدى الذى يحدثه تردد المعطيات الخارجية فى النفس وهو شعور بالارتياح إزاء الانفعالات التى تحدثها الأشياء الجميلة فى النفس وشعور بالنفور إزاء الانفعالات التى تحدثها الأشياء القبيحة .

والشعور فى هاتين الحالتين، أى فى حالة الإحـساس بالـذات أو الإحساس بالجمال شعور يتجه نحو الداخل أى نحو تحليل الذات، الطيبة. وإذا تركت الحقيقة مكانها للإخلاص وحـل الاهتمـام بالمـستقبل محـل ملاحظة الحاضر، عندئذ نجد أنفسنا أمام نوعين آخرين من الشعور همـا الشعور الأخلاقى والشعور الدينى أو الضمير .

3- أما عن الشعور الدينى فمهمته مراقبة وتوجيه الطاقة العقلية توجيهـا يرفعها عن عالم المادة إلى عالم الروح. أى أنه يحول الأنانية الجشعة فى الإنسان إلى حب خالص ينتهى فى أرقى درجاتـه إلـى الحـب الإلهى.

4- أما الشعور الأخلاقى أو الضمير وهو بيت القصيد فأهم ما يميزه أنـه يهتم بالمستقبل وينظر إلى الأمام ليحدد السلوك الإنسانى حسبما توحى به النية الطيبة. وبمقارنة هذا الشعور النفسى أو السيكولوجى نجد أن هذا الأخير يتميز بالموضوعية والحكم الذى لا يصدر عن هـوى أو عن التأثر باعتبارات عاطفية. ولذلك فإن الشعور النفسى لا يعبر عن

حرارة الحياة وما تزخر به من قوى وتيارات مختلفة تتجاذب الإنسان فى شتى الاتجاهات. والسؤال الذى يحاول الشعور النفسى الإجابة عليه هو من أنا ؟ أما الشعور الأخلاقى فيتجه رأسا نحو السلوك العملى وشغله الشاغل هو الإجابة عن هذا السؤال : ماذا أعمل ؟ وهو فى بحثه عن هذه الإجابة قلق حائر لا يستقر على حال . وهذا الشعور لا يخاطب الإنسان بصيغة المضارع وإنما بصيغة الأمر : يجب أن تفعل كذا وكذا. ولا يعنى هذا الوصف أن الشعور قد يكون سيكولوجيا أو قد يكون أخلاقيا، بل أنه يتجه فى هذا الاتجاه أو ذاك حسب الظروف التى يوجد فيها الإنسان. ففى بعض الأحيان تتغلب الرغبة فى المعرفة، وفى أوقات أخرى تتغلب الرغبة فى العمل. ولذلك فإن أنواع الشعور التى حاولنا تحليلها كلا على حدة، هى عمليات يحتوى عليها الذهن جميعها، وتدفع به نحو الأزدهار ونحو تحقيق الكمال الإنسانى .

خصائص الضمير الأخلاقى :

تكلمنا عن الضمير الأخلاقى بوصفه أحد العمليات الشعورية التى تدور فى الذهن، وسوف نبحثه الآن فى ذاته. عرف بعضهم الضمير الأخلاقى بأنه معرفة الخير والشر. ويلوح من خلال هذا التعريف أثر للمعرفة النظرية التى تثقل كاهل الأخلاق، إذ يفترض هذا التعريف تحت كلمة الخير تحديد ما هو كائن حقا، وتحت كلمة الشر تحديد ما لا وجود له إلا بالوهم أو الخدعة. وليس الخير لا شيئا ملموسا تستطيع المعرفة أن تتجه إليه كما تتجه إلى نموذج معين لتقليده أو محاكاته، ولكنه أمر يصدر عن الإرادة بعد أن تتبينه النية الطيبة، وقيمة هذا الأمر تتوقف على ما سوف يكون أى على تنفيذه، وبدون هذا التنفيذ لا يكوة هناك خير، فالخير قبل السلوك، بل وعند بدء السلوك لا يشعر به الإنسان إلا شعورا مبهما،

وهو فى الحقيقة لا يراه بل يصبو إليه، ويصدق ذلك على الخصوص فى حالة السلوك المبتكر الذى يحققه المرء لأول مرة. على أن الأخلاق فوق ذلك تتضمن القدرة على الاختيار أو بالاختصار تعلق الذات بغاية محددة، لذلك يستحسن فى تعريف الضمير الأخلاقى ألا نبدأ بما هو خارج عن نشاطه، بل نبدأ بفكرة يراعى فيها شعور الفاعل بما يقوم به من سلوك أولى. ولنبدأ بفكرة يقبلها الجميع وهى أن الأخلاق تحتل مكانا وسطا أو مرتبة متوسطة فى مراتب التجربة العقلية، فدون هذه المرتبة مرتبة الأفعال التلقائية السانجة التى تعبر عن الغريزة وعن المشاعر غير المحددة، وفى هذه المنطقة السفلى أو الدنيا من مناطق النشاط الإنسانى تسيطر الغريزة فى حياة الإنسان وتقوده إلى الخير أحيانا وإلى الهلاك أحيانا، ويتلمس الإنسان طريقه فى هذه الحالة على هدى الحدس والاستشفاف (شىء من الشعور المبهم إلى النتيجة التى يصل إليها)، أما المرتبة التى تسمو عن الأخلاق فهى التى يصل فيها المرء إلى درجة من التجربة والحنكة تجعله يتصرف فى أدق الأمور تصرفا حكيما بدون تردد. ويمكن القول فى هذه الحالة أن الأخلاق قد امتزجت بكيانه وسرت فى دمه، فأصبح لا يشعر بحاجة إلى المزيد منها ولأن يعيد فى ذهنه قواعد معينة أو يراجع نفسه عند إبرام أمر من الأمور .

وقد وصف "بسكال" هذه الحالة بعبارة مشهورة وهى أن الأخلاق الحقيقية تهزأ بالأخلاق .

وهو يقصد بكلمة أخلاق الأولى الحاسة العقلية التى هى أقصى درجات السمو، وكلمة أخلاق الثانية قواعد الأخلاق التى يحتاج إليها عامة الناس فى تصرفاتهم، أى أن الأخلاق التى تصدر عن الحكم الصائب تهزأ بالقواعد الأخلاقية التى يضعها العقل، وبالمثل يمكننا أن نقول أن البلاغة الحقيقية تهزأ بالبلاغة، وأن الموسيقى الحقيقية تهزأ بالموسيقى .. إلخ،

فمن وهب ملكة أو قدرة خاصة فى ناحية معينة يفوق عادة من يحاول الحصول على هذه القدرة بطريقة التعلم والتدريب. لا حاجة بنا إلى القول بأن هذا الموقف الذى يسو على الأخلاق الوضعية هو موقف الصفوة من البشر أى الأنبياء والقديسيين، فهم الينبوع الذى تتدفق منه الأخلاق. أما المستوى المتوسط وهو مستوى الأخلاق كما يمارسها الناس فى أى مجتمع من المجتمعات فيتميز بانقسام الذات وترددها تبعا للعوائق التى تعترضها والتى تحاول أن تجد لها الحلول المناسبة، وفى منتصف الطريق بين الغريزة والسمو القدسى نجد أنفسنا فى حاجة إلى قواعد أخلاقية كى نتغلب بها على الصعاب التى تواجهنا، فيتنازع الذات عامل الحياة (ويرتبط بالناحية البيولوجية للإنسان) وعامل الإرادة (ويرتبط بالناحية الروحية)، وتحاول الإرادة أن تكون لها الغلبة بحيث تستطيع أن توجه النشاط وتفرض عليه فى كل لحظة قاعدة أخلاقية أو مثالا يرسم له الطريق. وعلى ذلك فإن الضمير الأخلاقى هو ذلك التأثير الذى تمارسه الذات الإرادية على جميع النشاط الإنسانى بحيث تستطيع أن تتحكم فى هذا النشاط فتبيح أو تمنع وتيسر أو تقيد كل حركة تصدر عن الاندفاع التلقائى. ونرانا بذلك التحليل قد وصلنا إلى نقطة نلتقى فيها مع ما يردده الرأى الشائع من أن الضمير الأخلاقى هو الرقيب على أعمال الإنسان. والرقابة هنا رقابة حقيقية، إذ أن كل حركة وكل نساط وكل سلوك لكى يكون أخلاقيا لابد أن يجيزه هذا الرقيب. فإذا ما صدر الفعل دون أن يمر بهذه الرقابة، انتفت عنه صفة الأخلاق. وإذا كانت دفعة الحياة كما يقول "برجسون" تدفع بالذات إلى الانتشار فى أوسع مدى، فإن الإرادة التى تظهر فى الضمير الأخلاقى تنظم هذا الانتشار وتهذبه فتشجعه وتحث عليه تاره، وتقلل من سرعته وتمنعه تارة أخرى. والحث على عمل أو التنفير منه سواء أكان هذا العمل عقليا أو عاطفيا، معناه الاستحسان أو الاستهجان

وهما القطبان اللذان يحددان الضمير الأخلاقى، فنحن ندخل فـــى مجـــال الأخلاق حين نستحسن سلوكا أو نستهجن آخر .

ولكننا فى مجال العلم لا شأن لنا بذلك، فالعالم لا يستهجن ظاهرة معينة ولكنه يوضح حقيقة أو يفندها أو ينقدها . فمعنى ذلك أنه يحكم فقط بأنها صواب أو خطأ، وإذا نظرنا أيضا إلى موقف الفنان نجد أنـــه فـــى الحقيقة لا يلوم ولا يمدح وإنما هو يعجب أو لا يعجب بما يـــشاهده مـــن الأعمال الفنية صحيح أن البحث عن الجمال يعتمد علـــى الإرادة ولكننـــا لانلوم إنسانا على عدم شعوره بما لا يستطيع أن يشعر به .

النظريات المختلفة فى نشأة الضمير الأخلاقى

أ – النظرية التجريبية :

العقل صفحة بيضاء عند الطفل. وهذه الصفحة البيضاء تمتلىء تدريجيا بما تنقشه عليها الخبرة أو التجربة التى تفرض على العقل من خارجه، ونشأة الضمير الأخلاقى بالالتقاء مع معطيات عالم الحس شأنه فى ذلك شأن أى معرفة تتكون عند الإنسان. فالخير عند التجريبيين هو كل ما يثير فى النفس الشعور بالارتياح، والشر هو كل ما يثير فى النفس الشعور بالقلق، وإذا وجدنا لذاتنا فى أى مؤثر من المؤثرات الخارجية، فسرعان ما تتكون لدينا قاعدة تحدد سلوكنا، إذ نبحث عن هذا المؤثر لكى نحصل على تلك اللذات. ومجموع هذه القواعد هو الذى يظهر العادات والتقاليد الجمعية. وعلى ذلك فالتجربة هى التى تكون الضمير وهى المصدر الأساسى لنشأته. ونحن لا نستطيع أن ننكر قيمة هذا الاتجاه التجريبى وما يوضحه من أهمية الاستقراء كشرط من شروط الحياة الأخلاقية ولكن إذا كان الضمير الإنسانى يتضمن نوعا من الحكم Judgment أو التقدير القيمى Judgment of value فإن هذا الحكم لا يمكن تبريره بالرجوع إلى مشاهد الواقع فحسب. وإذا كان العمل الذى يضمن لنا اللذة هو عمل واجب الأداء، فهذا معناه أننا نفترض مبدئيا أن اللذة غاية يجب أن نسعى إليها.

وإذا كانت القيم الحسية فى المذهب التجريبى تحتل مكان الصدارة، فإن القيم الأخلاقية – على العكس تماما – تسمو على عالم الحس، وكثيرا ما تتعارض القيم الروحية مع القيم الحسية فنحكم على اللذة مثلا بأنها لا خلقية .

ومما تقدم يتضح أن المذهب التجريبي إنما يتجاهل العنصر الذاتي الذي يتكون بفضله الضمير الأخلاقي، وهو يعتمد على الحواس فقط على الرغم مما بها من قصور .

ب- النظرية التطورية :

ذاعت في وقت ما شهرة المذاهب التطورية وخاصة مذهب "سبنسر"، واهتم الناس بهذه المذاهب غير أن هذا الاهتمام لم يلبث أن خبت جذوته ونستطيع أن نتبين أن النواة الأولى التي استمد منها "سبنسر" الآراء التي فصلها في نظريته ترجع إلى نظرية "هوبز" عن حالة الطبيعة. ولكن هذه الآراء قد تشكلت ووضعت صيغتها النهائية التي اكسبتها ذلك الذيوع بين الجماهير بفضل نظرية "داروين" عن أصل الأنواع origin of species وعن الانتقاء الطبيعي Natural selection. ويربط "سبنسر" فكرة الضمير الأخلاقي بالفكرة العامة التي تسيطر على مبدأ التطور وهي فكرة بقاء الأصلح survival of the fittest.

فالتغيرات النافعة التي تعود فائدتها على الجنس بأكمله ومنها بطبيعة الحال الوسائل النافعة في السلوك، تظل بصورة مستديمة ويحتفظ بها أفراد الجنس بعد أن تبين لهم فائدتها وتصبح بذلك استعدادات وراثية في سلالاتهم. وعلى ذلك فإن الضمير الأخلاقي حسب النظرية التطوية قد نشأ من التغيرات التي اعترت الجنس بمحض الصدفة وظهرت فائدتها له فتمسك بها وتأصلت فيه بطريق الوراثة. ويترتب على هذا التفسير أن تكون الأخلاق قد انبعثت من الآلية المحضة، ويكون العقل وليد الصدفة، ويصبح الموت الذي يكتب على عديم الصلاحية مصدرا لحياة تظل في ارتفاع على الدوام .

ونحن لا نستطيع أن نستخلص من هذا المذهب فيما يتعلق بموضوع الأخلاق إلا فكرة إيجابية واحدة. ومع ذلك فإن هذه الفكرة

يعوزها التمحيص العلمى الذى يثبت مقدار أهميتها. ونعنى بها فكــرة أن الوراثة تتدخل إلى حد ما فى تكوين الضمير الأخلاقى وتحديد اتجاهه. وقد هدمت بعض الأبحاث العلمية الحديثة الفرض الذى يتضمنه مبدأ "سبنسر" عن انتقال الصفات المكتسبة بطريق الوراثة .

وأثبتت هذه الأبحاث أن ما ينتقل بطريق الوراثة لــيس صــفات مكتسبة أو استعدادات محددة، وإنما هى مجرد اتجاهــات غامــضة ذات صبغة نفسية وعضوية فى آن واحد، ونحن حين نرجع نشأة الضمير إلى التغيرات التى تعترى الجنس بطريق الصدفة ثم تفرض عليه نفسها، فإننــا نسلب من هذا الضمير حريته وهى من أخص خصائصه، كما أن قبولنــا لهذا التفسير يتضمن القول بأن النتائج التى تترتب علــى فكــرة الانتقــاء الطبيعى هى بالضرورة خير النتائج. وفى ذلك ما يجعل القيمة المطلقة أى القيمة الروحية خاضعة للقيمة البيولوجية .

ج- التفسير الوضعى لنشأة الضمير الأخلاقى :

يمكن تعريف المذهب الوضعى بأنه المذهب الذى ينظر إلى العلم على أنه هو الوسيلة الوحيدة المشروعة للمعرفة الإنسانية. ولما كان هــذا المذهب لا يعترف إلا بما تثبته المشاهدة الموضــوعية، فإنــه لا يفــسر الضمير بالنشاط الذى ينبعث من باطن الذات وبالرجوع إلى القيم المطلقة؛ لأن المطلق بالنسبة للمذهب الوضعى لا وجود له، وإنما يحدده عن طريق القواعد العامة السارية فعلا فى مجتمع معين والتــى يتــصرف الأفــراد بمقتضاها. فالشروط التى تخضع لها الحياة الاجتماعية والتى تنظم علاقات الأفراد هى الأصل فى نشأة الضمير الأخلاقى. وليست الأخلاق فى نظــر المذهب الوضعى إلا فصلا من علم الإنسان. وهذا العلم ينقسم إلى شعبتين أساسيتين : البيولوجيا وعلم الاجتماع، وفكرة الضمير الأخلاقى تختلــف بحسب ما تميل إليه من ربطها بأحدى الشعبتين .

أولا : الفكرة البيولوجية

تنزع هذه الفكرة على غرار المذهب التطورى إلى النظر للذات الإنسانية على أنها مجرد امتداد للذات العضوية وكل ما يميز فى نظر أصحابها النشاط العضوى كالهضم من النشاط الإرادى كالالتزام والمسئولية هو أن النشاط الأول يخص جزءا من أجزاء الكائن الحى، على حين أن النشاط الثانى يخص الكائن الحي بأكمله بما فى ذلك المراكز العصبية والعقلية. وهكذا نستطيع فى نظر أصحاب هذه الفكرة البيولوجية أن ننتقل من مجال علم الحياة إلى مجال الأخلاق دون أن تكون حلقات مفقودة، ويسهل علينا بناء على هذا الأساس أن نميز بين الخلقى واللاخلقى، ويكفى فى ذلك أن نسير على نمط التمييز بين حالة الصحة وحالة المرض. ويرى بعض المتشيعين لهذه الفكرة أن الغرائز هى الجذور التى تتفرع منها الأخلاق. وهذه الغرائز وراثية كشكل الجسم سواء بسواء. إذ يحدث عند بعض الأفراد أن تتعطل بعض الغرائز المرغوب فيها كما تتعطل بعض الوظائف الفسيولوجية فينتقل هذا العطل إلى سلالتهم. وإذا كانت هذه السلالة كثيرة فإن ذلك يؤدى مع الوقت إلى إضعاف الحالة الخلقية للجماعة بأسرها. كما حاول بعض المشتغلين بالطب النفسى أن يربطوا بين نواحى الأخلاق كالشهوات والعواطف وبين حالات الجسم. فأدعوا بأن الشهوات الجامحة والميول المنحرفة سببها نقص طبيعى يصحب ولادة الإنسان أو خلل يطرأ على أجهزته . وكما أن الإرادة لاتتحكم فى نشاط الأجهزة العضوية التى تسيطر على انفعالاتنا وهى الجهاز السمبثاوى والباراسمبثاوى وكذلك إفرازات الغدد الصماء، فبالمثل لا تستطيع الإرادة أن تتحكم فى عواطفنا الخلقية التى تكون أساس الضمير الأخلاقى والتى هى فى نظرهم ناتجة عن حالتنا الجسمية. ويترتب على ذلك أن تصبح التربية الأخلاقية عديمة الفائدة، إذ أنها لا تغير شيئا من

طبيعة الإنسان، وكل ما تفعله الوسائل العلاجية النفسية كالإيحاء والتحليل النفسي أنها تعطل ظهور الأعراض نوعا ما ولكنها لا تقضي على البواعث الأصلية للمرض. ولما كانت أسباب المرض الخلقي ترجع في معظمها حسب أدعائهم إلى خلل جسماني، فإن العلاج الجسماني قد يعود بنتائج طيبة في محاربة الشهوات الخبيثة . وعلى ذلك فإن الشره مثلا وهو ينتج عن زيادة إفرازات المعدة والافرازات الحمضية يمكن أن يعالج بالوسائل التي تقلل من هذه الافرازات وباتباع نظام الغذاء الذي يزيد من الإفرازات القلوية، ويمكن القياس على ذلك بالنسبة للميول الأخرى المنحرفة على شرط أن نصل أولا إلى تحديد أسبابها الجسمانية .

ولنقد هذا الرأي الذي يؤسس الأخلاق على القاعدة البيولوجية نقول أنه يبحث عن الضمير الأخلاقي حيث لا يوجد، فالضمير الأخلاقي لا وجود له إلا حين تحتم العلاقة بين الموضوع والذات أن تقرر الذات اختيار الوسيلة التي تؤثر بها على الموضوع أو الطبيعة العضوية . فالطبيعة العضوية هي إذن المجال الذي يتركز فيه نشاط الضمير الأخلاقي. فإذا كانت هناك حالة معينة تستدعي نوعا واحدا من السلوك، أي أنها لا تترك أمام المرء إلا وسيلة واحدة ممكنة للتصرف، فإن الأخلاق لا شأن لها في مثل هذه الحالة. أما إذا استدعت الحالة على العكس نوعا من التردد في اختيار التصرف المناسب أو في تنفيذ السلوك أو عدم تنفيذه، فعندئذ يتدخل الضمير الأخلاقي ويمكن اعتباره في هذه الحالة نشاطا خارجا عن حدود الكيان العضوي. فالأخلاق تبدأ في الواقع عندما تصبح الميول الغريزية والتصرفات الآلية غير كافية في توجيه الإنسان، والإنسان يتصف بأنه خلقي بما يدخله من زيادة على ما تسمح به الوظائف العضوية. والشره إذا رفض الوسائل العلاجية التي يعينها له الطبيب

واستطاب شرهه، فإنه يثبت بذلك عدم كفاية هـذه الوسـائل كمـا يثبـت ضرورة الأخلاق والتخلق .

ثانيا : الفكرة الاجتماعية

يقرر المذهب الاجتماعى أن كل فرد منـا يتلقـى مـن الوسـط الاجتماعى الذى يولد وينشأ فيه العناصر الأساسية لضميره الأخلاقى وذلك بطريق الثقافة العامة أو التثقيف المنظم وبتأثير عادات المجتمع وتقاليـده وعقائده وحكمه. وقد أخذ التفكير الأخلاقى منذ القرن الثامن عشر يميـل إلى هذا الاتجاه فى تحديد التيـارات الخلقيـة بإرجاعهـا إلـى أصـولها الاجتماعية . وساعد تقدم الدراسات التاريخية وظهور الحركة التى عرفت باسم فلسفة التاريخ على تصور الضمير الأخلاقى على أنه نتيجة لتـراكم طبقات من العقائد والحكم من مخلفات عصور قديمة بعضها فوق بعـض. وجاء "كونت" فعبر بقانونه المسمى قانون الحالات الثلاث، عن رغبته فى إحلال المنهج العلمى محل المنهج اللاهوتى والمنهج الميتافيزيقى. وحكـم على الفلسفة بالعقم لأنها تبحث وراء المطلق، على حين أن الإنسان بمـا وضع فيه من عقل وقدرة محدودين لا يستطيع أن يصل إلا إلـى نتـائج نسبية. وحين تهيأت له الفرصة لإنشاء علم الاجتماع جعل غاية هذا العلم هى أن يفسر الفرد بالرجوع إلى المجتمع، فالفرد إذن من حيث هو فرد فى نظر "كونت" فكرة تجريدية لا وجود لها فى الواقع، لأن الفرد الذى يقـع عليه نظرنا يعكس فى أفكاره وفى أحكامه وتصرفاته تراث أجيال عديدة .

ثم يتبلور بعد ذلك المبدأ الاجتماعى فى تفسير الضمير الأخلاقـى فى مذهب "دوركيم" وسنرى كيف كرس "دوركيم" جزءا كبيرا من جهوده وأبحاثه فى تعريف الظاهرة الخلقية وتحديد خواصها وفى محاولة الاستفادة من منهج علم الاجتماع فى دراسة الأخلاق.

الأخلاق فى مذهب أوجست كونت

كان يهدف "أوجست كونت" من دراساته فى علم الاجتماع إلى الوصول إلى القواعد السياسية والأخلاقية الثابتة التى تحقق سعادة الإنسانية. فقد كان يرى أن الأخلاق هى من أكبر العلوم نفعا، لأنها تنظم السلوك الإنسانى وتحدد علاقة الإنسان بغيره وبالمجتمع، والبحث فى الأخلاق عنده يستهدف البحث عن قوانين الظواهر الأخلاقية ويعتمد على المعرفة الوضعية للطبيعة الإنسانية ويكون جزءا من علم الاجتماع .

وقد لاحظ "أوجست كونت" عيبا مشتركا بين المذاهب الأخلاقية السابقة، أدى بها إلى الحيدة عن جادة الصواب . ويتلخص هذا العيب فى أنها قد تكونت قبل أن يصبح علم الطبيعة الإنسانية (أى علم الاجتماع) "علما وضعيا". فالأخلاق حينما تقوم على العلم الوضعى إنما تحقق صفاته الأساسية . وأهم هذه الصفات هى أنها حقيقة. ومعنى ذلك إنها تقوم على الملاحظة لا على الخيال، وتنظر إلى علاقات الإنسان كما هى كائنة بالفعل لا كما يتصور الفلاسفة أن تكون، وهى لا تعتمد على التحليل التجريدى لما يحتويه قلب الإنسان من مشاعر خاصة، بل على التجارب التى أحرزتها الإنسانية عن طريق الاتجاهات التى سادت فيها والدوافع التى دفعتها لأنواع النشاط المختلفة، وذلك خلال القرون التى زودنا التاريخ بمعلومات عنها .

ومن صفات الأخلاق الوضعية أيضا أنها نسبية، ذلك أن نسبية المعرفة والعلم عند الوضعيين تؤدى إلى نتيجة مباشرة وضرورية وهى نسبية الأخلاق .

وكان القانون الأخلاقى عند "عمانوئيل كانط" كما سنرى فى دروس قادمة، يحتفظ بقيمة عامة عند جميع بنى البشر. ورأى "كونت" أن

النوع الإنسانى يتطور خلال الزمن تبعا لقوانين ضرورية تنظم هذا التطور، ولم يكن له فى كل مرحلة من مراحل التطور نفس القدرة على فهم القانون الأخلاقى، فقد كانت هذه القدرة تتطور إلى أحسن دائما بمرور الزمن . ويضاف إلى ذلك أن وجود النوع البشرى يعتمد على مجموعة كبيرة من الشروط الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية، فلو قدر لهذه الشروط أن تكون غير ما هى وهو ما لا يستحيل تصوره عقلا، لصارت أخلاقنا أيضا غير ما هى وعلى ذلك فالأخلاق نسبية .

وقد أزعجت فكرة النسبية هذه فى الأخلاق كثيرا من العقول التى رأت فيها انحدارا نحو نفى الأخلاق برمتها. فإما أن يكون الخير مطلقا حسب ما تتصور هذه العقول وأما أن ينعدم التمييز بين الخير والشر، وليس هناك حد وسط، وقد نسى هؤلاء أن عقبات مماثلة سبق أن تعرضت لها المعرفة العلمية. فكم قيل فى العلم : إما أن تكون الحقيقة مطلقة أو لا يكون هنا حقيقة أبدا .

وقد كان وضع المسألة على هذا النحو خاطئا. فقد أثبت العقل البشرى أن بإمكانه أن يعيش على حقائق نسبية، ولابد أن يأتى الوقت الذى يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة للأخلاق. وسوف لا يترتب على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما يترتب على الاعتراف بنسبية العلم. وكما أن التمييز بين الحق والباطل ظل ممكنا بالرغم من أننا لا نتصور الخير على أنه حقيقة عليا أو ميتافيزيقية بل أصبحنا نرى فيه تقدما نحو غاية نحاول الاقتراب منها على الدوام دون أن نصل إليها أبدا.

فتطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفة، وكلاهما يمر بأطوار متعاقبة ويفترض كل طور منها ما يسبقه من الأطوار فيحتفظ به مع تعديله وفقا للوضع الجديد .

هناك إذن أنواع من الخير وأنواع من الحقائق تبدو مؤقتة ولها زمان معين . وعلى هذا النحو تستطيع الفلسفة الوضعية أن تعلل وجود الآراء الأخلاقية التي كانت أحيانا على درجة كبيرة من الانحطاط أو الوحشية، ومع ذلك فقد عاشت عليها الإنسانية قديما. وهي لا تحكم على أخلاق الماضي بمقارنتها بالمثل الأعلى للحاضر، بل تعطي الأخلاق اللاهوتية والفلسفية حقها من الحكم العادل باعتبار أنها كانت وليدة ظروف معينة .

مذهب المدرسة الفرنسية الاجتماعية

رأينا كيف كانت المذاهب التطورية والبيولوجية عاملا على الجنوح بالتفكير الأخلاقي نحو المبالغة والشطط في تفسير النزعة الأخلاقية، وكيف عاد المذهب الوضعي وتأسيس علم الاجتماع على يد "كونت" بهذا التفكير إلى حدوده الطبيعية، فرسم المنهج الذي تسير عليه دراسة الأخلاق لكي تصبح علما موضوعيا للظواهر الأخلاقية .

وقد أفاد المذهب السوسيولوجي الاجتماعي، الذي وضع قواعده "دوركيم" زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع، أفاد من الآراء السديدة التي صاغها "أوجست كونت" وسار على هديها في النهوض بعلم الاجتماع أولا ثم تحقيق الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية ثانيا .

ويقرر المذهب السوسيولوجي أن كل فرد منا يتلقى العناصر الأساسية لضميره من الوسط الاجتماعي الذي يولد وينشأ فيه، وذلك عن طريق الثقافة العامة أو التثقيف المنظم وبتأثير عادات المجتمع وتقاليده وحكمه.

وقد رأينا في الواقع أن التفكير في مسائل الأخلاق أخذ يميل منذ القرن الثامن عشر أي منذ نشأة المذهب التجريبي إلى هذا الاتجاه في تحديد التيارات الخلقية بإرجاعها إلى أصولها الاجتماعية، ورأينا كيف ساعد التقدم في الدراسات التاريخية وظهور الحركة التي عرفت باسم فلسفة التاريخ على تصور الضمير الأخلاقي بوصفه نتيجة لتراكم طبقات العقائد والحكم من مخلفات عصور قديمة بعضها فوق بعض. وقد كان المذهب السوسيولوجي خاتمة المطاف في هذه الحركة، حين قرر أن الفرد لا يمكن تفسيره ولا يمكن فهم عقائده ومثله العليا بالرجوع إلى المجتمع. فالفرد من حيث هو فرد فكرة تجريدية لا وجود لها في الواقع، لأن الفرد

الذى يقع عليه نظرنا يعكس فى أحكامه وتصرفاته تراث أجيال عديدة. وقد كرس "دوركيم" جزءا كبيرا من مجهوداته وأبحاثه فى تعريف الظاهرة الخلقية وتحديد خواصها وفى محاولة الأفادة من منهج علم الاجتماع فى دراسة الأخلاق.

ومن أهم المراجع التى يمكن الرجوع إليها لمعرفة تحليل "دوركيم" للظاهرة الخلقية، البحث الذى ألقاه فى جلسة الجمعية الفلسفية الفرنسية فى فبراير 1906 – بعنوان "تحديد الظاهرة الخلقية"، ثم أعيد نشر هذا البحث ضمن موضوعات كتاب "علم الاجتماع والفلسفة". وكذلك عرض "دوركيم" تحليلا شاملا لعناصر الظاهرة الأخلاقية فى كتابة "التربية الأخلاقية"، وأخيرا فإن "دوركيم" قد ترك قبل وفاته مخطوطا بعنوان "مقدمة عامة لدراسة الأخلاق" وقد اهتم زملاؤه وتلاميذه بنشر هذا المخطوط بعد وفاته. وإذا رجعنا إلى بحثه الأول الخاص بتحديد الظاهرة الخلقية، نجد أن "دوركيم" يقول فى هذا البحث : "أن الحقيقة الخلقية تظهر لنا فى مظهرين مختلفين يجب علينا أن نعنى بالتفرقة بينهما: مظهر موضوعي ومظهر ذاتي" .

فلكل شعب قواعد خلقية تسود فى حقبة معينة من الزمن، وباسم هذه القواعد التى تسود فيه تصدر المحاكم أحكامها ويظهر الرأى العام سخطه أو رضاه، وعلى ذلك يمكن القول بأن هناك أخلاقا عامة يشترك فيها جميع الأفراد الذين ينتمون إلى مجتمع معين، وهذا هو المظهر العام للحقيقة الخلقية. ولكن إذا تركنا هذا المظهر الموضوعى العام جانبا، فإن هناك عددا من الممارسات الأخلاقية الخاصة لا حصر له. فكل فرد فى الواقع وكل ضمير أخلاقى يعبر عن الأخلاق العامة السائدة فى مجتمعه بطريقته الخاصة، ولا يوجد ضمير ينطبق تمام الانطباق أو يعكس لنا صورة مطابقة للأخلاق السائدة فى زمانه، حتى ليمكن القول بأن الضمير

الأخلاقى قد يبدو لا خلقيا إذا نظرنا له من نواح خاصة. فكل ضمير فردى ينظر إلى القواعد الأخلاقية العامة من خلال منظار خاص، وذلك بتأثير الوسط الذى ينشأ فيه والثقافة والتربية التى يتلقاها سواء أكانت تربية دينية أو مدنية، كما أن الدراسة قد توجه ميوله توجيها خاصا. فهذا الشخص مثلا قد يكون شديد الحساسية إزاء القواعد الخلقية التى تتصل بواجباته الوطنية، ومع ذلك لا يشعر إلا شعورا ضئيلا بالقواعد الخلقية التى تمس حياة الأسرة. وهذا الآخر قد يشعر شعورا عميقا باحترام العقود والمواثيق وكل ما يتصل بتحقيق العدالة ومع ذلك يكون تصوره خافتا باهتا للواجبات التى تتصل بالرحمة والإحساس. وإذا كنا نريد أن ندرس الأخلاق دراسة موضوعية فنحن لا يهمنا من هذين المظهرين للأخلاق إلا المظهر الأول لأنه يعبر عن الحقيقة الخلقية الموضوعية التى تعد المصدر العام الذى نستطيع عن طريقه أن نحكم على الأعمال الفردية، ونلاحظ أن اختلاف الضمائر الفردية نفسه دليل على أننا لا نستطيع أن ندرس الأخلاق من هذه الناحية إذا كنا نريد أن نحدد حقيقتها الموضوعية. ثم يقرر "دوركايم" بعد ذلك أننا لكى نستطيع أن نحكم على الأخلاق أو بوجه أصح ندرس الظواهر الأخلاقية، يجب أولا أن نعنى بتحديد ماهية هذه الظواهر، ونحن فى ذلك لا نشذ عما يتبع بالنسبة للعلوم الأخرى. فالحكم على الأشياء لايكون إلا بعد دراستها ومعرفة طبيعتها. ولكى نستطيع دراسة الظاهرة الخلقية يجب أن نعرف أولا أين نجدها وأن نتعرف عليها ونميزها عن الظواهر الأخرى. فما هى الصفات التى تتميز بها الظاهرة الخلقية ؟

يقول "دوركيم" أن الأخلاق تظهر لنا فى صورة مجموعة من القواعد يتعين على الفرد أن يعين سلوكه بمقتضاها، ولكن هناك قواعد أخرى غير القواعد الخلقية تحدد لنا طرقا للعمل، فكل الفنون التى تؤدى إلى أغراض نفعية تخضع لقواعد خاصة توصلنا إلى طريقة الانتفاع بها.

وعلى ذلك يجب علينا أن نبحث عن الصفة الأساسية التى تميز القواعد الخلقية عما عداها من القواعد الأخرى. وللوصول إلى ذلك يعمد "دوركيم" إلى تحليل النتائج التى تترتب على الخروج على كل من القواعد الخلقية والقواعد الأخرى التى تتعلق بالحياة العملية. فمن الواضح أن الخروج على أحد القواعد يستتبع عادة نتائج سيئة بالنسبة للفاعل. وهذه النتائج السيئة نستطيع أن نميز منها نوعين:

1- فمن النتائج ما يكون نتيجة آلية للفعل الذى كان فيه خروج على القاعدة. فإذا خرجت على قواعد الصحة التى تأمرنى بالابتعاد عن الأشخاص المصابين بأمراض معدية، فإن نتائج هذا الخروج تحدث آليا وهى انتقال المرض إلينا. فالفعل ذاته هنا يولد النتائج التى تترتب عليه والنتيجة إذن متضمنة فى الفعل .

2- ولكن إذا خرجت على القاعدة التى تأمرنى بألا أقتل فإن تحليل الفعل فى هذه الحالة لا يوصل إلى التأنيب أو العقوبة إذ لا يوجد ارتباط آلى بين الفعل ونتيجته، ولا نستطيع أن نستخلص من فكرة القتل أو الاغتيال فى ذاتها أى فكرة من التأنيب أو العقوبة. فإذن الارتباط هنا بين الفعل ونتيجته ليس ارتباطا ضمنيا ولكنه ارتباط تركيبى. ونستطيع أن نطلق اسم الجزاءات على النتائج التى ترتبط بالخروج على القواعد الخلقية .

وإذا كانت الجزاءات لا تنتج من تحليل فكرة الفعل الذى ترتبط به فمعنى ذلك أننى لا أتلقى العقوبة أو التأنيب لأننى أقدمت على هذا الفعل أو ذاك، فليس الفعل فى ذاته أو بحسب طبيعته هو الذى يستدعى الجزاء، ولكن الجزاء يأتى من أن الفعل الذى أقدم عليه لا يخضع للقاعدة التى يفرضها المجتمع .

وللتدليل على ذلك نجد أن نفس الفعل الذى يتكون من نفس الحركات وتنجم عنه نفس النتائج المادية يستوجب العقاب أحيانا وأحيانا أخرى لا يستدعى أى نوع من الجزاء؛ وما ذلك إلا لوجود قاعدة أو قانون ينظم فى الحالات الأولى على حين أنه لا يوجد قانون أو قاعدة فى الحالة الثانية. فقتل الإنسان للإنسان يثير الرأى العام فى الأوقات العادية ولكنه لايثير أى موجة من الامتعاض فى حالة الحرب وما ذلك إلا لعدم وجود منعاً يحرمه حينذاك .

وإذا رجعنا إلى التاريخ نجد أن هناك كثيرا من الأفعال يلومها الرأى العام اليوم ولكنها لم تكن تثير أى لوم فى المجتمع اليونانى القديم، والسبب فى ذلك أن المجتمع اليونانى لم يقرر بشأنها قواعد معينة تحددها وتمظمها. فالجزاء أو العقوبة هى نتيجة لفعل ما ولكنها لا تنتج عن طبيعة الفعل ذاته ولكن عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقررها المجتمع. فالأصل أن يكون هناك قاعدة يقرر ويعمل بمقتضاها الرأى العام فى المجتمع ثم يأتى الفعل فيكون ثورة أو خروجا على هذه القاعدة، وحينئذ ينتج فكرة العقوبة أو الجزاء، وهكذا نجد أنفسنا أمام مجموعة من القواعد لها تلك الصفة الخاصة : وهى أننا نرى أنفسنا ملزمين بألا نقدم على الأفعال التى تحرمها، دون أن يكون هناك من سبب إلا أنها تحرمها، وذلك ما نطلق عليه صفة الإلزام بالنسبة للقاعدة الخلقية .

وعلى هذا النحو استطاع "دوركيم" بطريقة تحليلية أن يصل إلى فكرة الواجب أو الإلزام الخلقى، وذلك تقريبا حسبما كان يفهم "كانط". ولكن نظرية "كانط" وإن كانت صحيحة إلا أنها ليست كاملة لأنها لا تطلعنا إلا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الالزام على حين أننا من الوجهة النظرية لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب إذ لابد أن يكون لهذا الأمر صدا فى نفوسنا، ونحن لا نسعى وراء

غاية لا تثير في نفوسنا رغبة ولا تؤثر في نفوسنا. وعلى ذلك يجب بجانب صفة الإلزام أن تكون الغاية الخلقية مرغوبا فيها . وصفة القابلية للرغبة أو اجتذاب الفعل الخلقي لحواسنا وشعورنا هي الصفة الثانية للظاهرة الخلقية في نظر "دوركيم" وهذه الصفة هي أساس كل ميل نحو فعل الخير كما أنها أساس التعلق بالمجتمع.

والرغبة المتعلقة بالحياة الخلقية ترتبط ارتباطا وثيقا بصفة الإلزام، وهي لا تشبع في شيء ما الرغبة المتعلقة بالأشياء المادية، فاندفاعنا وتعلقنا بالفعل الخلقي يصاحبه دائما شيء من الجهد والعناء. وحتى إذا قمنا بالفعل الخلقي في حرارة وحماس فإننا نشعر بأننا نتحكم في أنفسنا وأننا نعلو فوق طبيعتنا المادية وفي ذلك علامة على القهر والإلزام .

ففكرة السعادة حتى نقوم بعمل خلقي وفكرة الإلزام تتداخل كل منهما في الأخرى، ونحن نجد لذة في أداء عمل خلقي تأمرنا به القواعد الخلقية، ومصدر اللذة هو الخضوع لذلك الأمر. ونشعر بسرور من نوع خاص حين نؤدي واجبنا لا لشيء إلا لأنه الواجب .

فالواجب إذن أو الأمر الحتمي حسب تعبير "كانط" ليس إلا مظهرا أو جانبا من الحقيقة الخلقية. والواقع أن الحقيقة الخلقية تتألف دائما وفي آن واحد من هذين العنصرين : عنصر الإلزام وعنصر الرغبة التي تجذب المرء إلى الفعل الخلقي . فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفي ضميرنا عملا طيبا، وبالعكس إذا قمنا بعمل نراه طيبا ومرغوبا فيه، فإن هذه الرغبة يصحبها دائما مجهود وطاقة ترتفع بأنفسنا عن المستوى العادي .

نستطيع إذن أن نقول أن الظاهرة الأخلاقية في نظر "دوركيم" تتميز بخاصتين أساسيتين؛ الأولى : أنها تلزم الفرد لأنها تنبعث من قوة

عليا هى قوة المجتمع . والثانية : أنها تجتنب الفرد لأنها تصور له المثل الأعلى الذى يتوق إلى تحقيقه.

فقواعد الأخلاق تفرض على الأفراد داخل نطاق مجتمع معين وهم يجبرون على إلتزام هذه القواعد، حتى ولو لم ترق لهم، أو لم تنشأ هـذه القواعد لتنظيم علاقات الأفراد دون النظر إلى أهـوائهم الشخـصية. ولا يستطيع الفرد الانحراف عن القواعد التى رسمها لـه المجتمـع إلا فـى الحالات الشاذة. وهذا الانحراف من شأنه أن يخدش ضمير المجتمع. ولذا فإن المجتمع يدرأ ما قد يلحق به من الـضرر عـن طريـق الجـزاءات الاجتماعية المختلفة التى تتدرج من التأنيب واستهجان الرأى العـام إلـى العقوبة إلى المقاطعة إلى النفى السياسى أو الحرمان الدينى .

فكل هذه الجزاءات توضح أن من لا يرضخ لأوامر المجتمع ينبذ من المجتمع، وتقطع الصلات التى تربطه بالأفراد الأخرين؛ ومجموعـة التصورات الجمعية وهى التى نتجـت عـن تطـور العـادات والتقاليـد والمعتقدات .. إلخ، هى التى تحدد ضمير المجتمع، وهذا الضمير الجمعى هو الذى يتردد صداه أو ينعكس فى ضمير الفرد.

فالمجتمع هو الذى يملى علينا طريقة تفكيرنا وطريقـة تـصرفنا، وإذا كانت لنا مثل عليا، فإنها ناتجة عن رغبتنا فى إرضاء المجتمع. أمـا وخز الضمير الذى نتعرض له أحيانا فإنه نتيجة ما نقدم عليه من الخروج على القواعد التى رسمها المجتمع .

وقد اعترض على مذهب "دوركيم" هذا بأنه إذا اتبعنا هذا المذهب تصبح المثالية الأخلاقية هى أن يجرد الإنسان نفسه مـن كـل نوازعـه الداخلية ومن كل ميل أو رغبة نحو التمرد على المجتمع ونظمـه. فهـذه المثالية الأخلاقية إذن تكون فى السلبية المطلقة، ولكن "دوركيم" يرد على ذلك بأن المثالية فى ميدان النشاط الاجتماعى بوجه عام يتوقـف تحقيقهـا

على التمييز بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعتلة.

هذا هو المخرج الوحيد لدوركيم من الاعتراض الذى طالما أثير ضد مذهبه، وهو إذا كان الفرد يعكس ضمير المجتمع فكيف يتسنى أو بم نفسر ظهور المصلحين والزعماء الدينيين والأنبياء والقديسين الذين يدفعون مجتمعاتهم خطوات نحو الأمام ويخرجون على النظم والأوضاع السائدة فى المجتمع. إن أمثال هؤلاء فى نظر علماء الاجتماع أفراد استطاعوا أن يتبينوا الوجهة السليمة التى يجب أن يتجه إليها المجتمع وذلك قبل أن يتبينها عامة الناس. إذ أن المجتمع يعيش حقبة من الزمن على مجموعة من التقاليد والعادات والعرف ولكنه لا يظل على حالة واحدة من الجمود بل ينزع إلى التطور. وبمجرد أن تظهر فى المجتمع بوادر التطور تصبح الأوضاع السائدة فيه أو معظمها على الأقل بالية، وهى لا تستمر بعد ذلك إلا بحكم العادة وبحكم رسوخها وتملكها من نفوس العامة. فهى إذن رواسب أو بواقى لحالة اجتماعية بائدة أو فى طريقها إلى الزوال. واتجاه المجتمع إلى الاتجاه السليم الذى يفرضه التطور الجديد يحتم الثورة على هذه الأوضاع واستبدالها بغيرها، وذلك هو ما يفعله الزعماء والمصلحون. فإذا استمر فى نظام اجتماعى جديد وجود عادات كانت تؤدى وظيفتها فى نظام سابق، فإن هذه العادات تصبح ظواهر اجتماعية معتلة ويجب أن تختفى .

وليست الاضطرابات الاجتماعية واعتلال المجتمع إلا نتيجة للتشبث ببقاء هذه الأوضاع البالية. هذا فيما يتعلق بالخاصية الأولى التى تتصل بجبرية القواعد الاجتماعية .

أما فيما يتعلق بالخاصية الثانية أى لجتذاب الظاهرة الأخلاقية لنا وتعلقنا بها، فإن علماء الاجتماع يفسرون ذلك بأن جميع القيم بما فى ذلك

القيم الأخلاقية صادرة عن المجتمع. وهذا المصدر أى المجتمع هو الـــذى تستمد منه القواعد الأخلاقية طابع التقديس والاحترام .

وقد حرص "دوركيم" فى تحليله لهذه الخاصية على عدم ضـــياع القوة العاطفية التى تكمن فى العمل الأخلاقى والتى تكسبه النشاط التلقائى وتيسر له الانتشار بين النفوس، ثم انتقل من ذلك إلى غرضــــه الأساســـى وهو أن يجعل من المجتمع دين الفرد، والغاية القصوى التى يهدف إليهـــا الفرد من نشاطه، ولا يتسنى ذلك إلا إذا ظهر المجتمع بمظهر الكائن الذى يسمو على الفرد ويكون أهلاً لتعلقه به فى آن واحد .

وإذا كان "دوركيم" فى كتابه "التربية الأخلاقية" قد اتجه إلى الناحية العقلية الصرفة وأراد أن يبعد كل تأثير للعقائد الدينية فى بـــث عناصــــر الأخلاق فى النفوس، فإنه حرص مع ذلك أن يكون للعاطفة والشعور مكان فى التربية الأخلاقية، ولكنه بدلا من أن يربط هذه العاطفة بقـــوة مجـــردة وهى الآلهة التى تحث الأديان على عبادتها وتجعل منها الغاية الأسمى لكل عمل أخلاقى وربطها بفكرة الجماعة التى يجب أن يتعلق بها الفرد لأنهـــا مصدر ما يتمتع به من الخير بل ما يتمتع به من صفة الإنسانية .

فقد أدرك "دوركيم" أن الإلزام الخلقى يجب أن يستند إلـــى شــــىء يبرره، ولما كان قد أبعد فكرة الإله لاقتناعه كأوجست كونت، بأن الفلسفة اللاهوتية قد انقضى زمنها، فإنه قد استعاض عـــن هـــذه الفكـــرة بديانـــة الجماعة أو المجتمع أو باتخاذ المجتمع غاية عليا للنشاط الإنسانى .

فالمصدر المقدس لكل القيم فى نظره هو المجتمع وهو حقيقة تسمو على الأفراد لأنها تستطيع ما لا يستطيع الأفراد، ولكنها فى الوقت نفـــسه ماثلة أمام الأفراد، أى أن المجتمع حقيقة إنسانية .

نقد مذهب "دوركيم"

إن تحديد هذه الغاية للنشاط الأخلاقى أى جعل المجتمع الغاية القصوى لكل عمل أخلاقى، هو ما حدى ببعض النقاد إلى وضع مذهب "دوركيم" فى عداد المذاهب الفلسفية أو مذاهب الأخلاق الميتافيزيقية على حد تعبير "ليفى برويل" وقد عاب هؤلاء النقاد على "دوركيم" أنه أراد – كما فعل فلاسفة الأخلاق – أن يعرف ويفرض Impose فى آن واحد .

وهذا الموقف لا يتفق مع موقف العلماء الذين يجب أن يتجهوا إلى المعرفة فقط دون النظر إلى تحديد الغايات، ولذلك فإن "جورفيتش" فى كتابه "الاتجاهات المعاصرة فى علم الاجتماع" لم يتردد فى أن ينعت هذا المذهب بأنه مذهب وسط بين المذهب الاجتماعى والمذهب الميتافيزيقى. وإذا كان "دوركيم" قد جعل حل المشكلة الأخلاقية المركز الذى دارت حوله كل أبحاثه الاجتماعية، فإنه قد وصل فى دراسة المشكلة الأخلاقية نفسها وهى التى من أجلها قام بأبحاثه العديدة المبتكرة فى علم الاجتماع. ولهذا السبب فإن "جورفيتش" يشبه "دوركيم" بكريستوف كولومبس الذى أراد أن يبحث عن طريق الهند فأدى ذلك إلى كشف أمريكا .

ونحن مع اعترافنا بقيمة هذا النقد، لا نستطيع أن ننكر ما قام به "دوركيم" من مجهود علمى فى الكشف عن الحقيقة الأخلاقية بطريقة موضوعية. وقد عنى بتوضيح غرضه هذا منذ أن بدأ فى كتابة مقدمة كتابه الأول وهو "تقسيم العمل الاجتماعى" حيث قال أنه سيساهم بكتابة هذا فى معالجة ظواهر الحياة الأخلاقية وفقا للطريقة المتبعة فى العلوم الوضعية. وكتب فى موضع آخر من الكتاب نفسه : لنبدأ فى ملاحظة الأخلاق كظواهر واقعية، ولننظر ماذا نستطيع أن نعرف عنها فى الوقت الحاضر. ولم ينحرف "دوركيم" عن هذا الغرض حين ذكر فى كتابه

"التربية الأخلاقية" أن دراسة الظواهر الأخلاقية تحتم وجود علم موضوعى يبحث عن الحقيقة الأخلاقية ليعرفها .

وإذا كان "دوركيم" قد ربط فى النهاية فكرة المثال الأعلى الأخلاقى بفكرة المجتمع، فما ذلك إلا لاقتناعه بأن أبحاثه الاجتماعية يجب أن تؤدى فى النهاية إلى الغاية الطبيعية لها وهى النهوض بالمجتمع علـــى أســس علمية .

ويكفينا فى التدليل على ذلك أن نقول عبارته المشهورة وهى : "أن أبحاثنا لا تستحق ساعة واحدة من العناء إذا كـــان الغــرض منهـــا هـــو الانتصار على الناحية الجدلية" .

منهج البحث العلمى للظواهر الأخلاقية

أطلق القدماء على علم الأخلاق المعيارى اسم Ethics أما علم الظواهر الأخلاقية فنستطيع أن نطلق عليه اسم Ethnology .

وقد انحصرت دراسة الأخلاق عند القدماء فى تعريف الفضائل والرذائل وفى البحث عن مبدأ عام تؤسس عليه الأخلاق. وقال بعضهم أن هذا المبدأ هو العقل وقال آخرون هو اللذة أو المنفعة وقال غيرهم أنه العاطفة .. إلخ .

وبالرغم من اختلاف هذه المبادىء، فقد اتفق الجميع على أن المشكلة الأساسية التى تتطلب منهم البحث هى تحديد القيم الأخلاقية وتبرير القواعد العملية. ولا ينكر أحد أن تلك المجهودات الفلسفية قد أنتجت للإنسانية أعمالا خالدة، ولكننا لا نستطيع أن نصفها بأنها مجهودات علمية بالمعنى الحديث لمعنى العلم لأن العلم يدرس الظواهر ليقرر حقيقتها ولا شأن له بالحكم عليها أو وضع قواعد معينة للسلوك، **فإذا كنا إذن نريد أن نؤسس علما موضوعيا للظواهر الأخلاقية وجب علينا أن نخضع تفكيرنا للقاعدتين الأساسيتين الآتيتين :**

1- أن نعدل نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة علم الأخلاق هى تحديد قواعد السلوك، ويجب أن نستعيض عنها بفكرة أخرى هى أن القواعد الخلقية ليست إلا ظواهر اجتماعية ومهمة عالم الاجتماع أن يدرسها كما يدرس الظواهر الاجتماعية الأخرى.

2- يجب أن نعدل عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الظواهر الخلقية فى مجموعها معروفة لدينا دون حاجة للبحث العلمى، فغالبا ما يقال: من فينا لا يعرف أن الأخلاق تحرم القتل والسرقة والاختلاس ؟

فإذا كانت السرقة خطأ خلقيا، فلماذا كانت كذلك؟ وكيف نشأت هذه العاطفة باستهجان السارق؟ وما الأشكال المختلفة التى يتخذها هذا الاستهجان فى المجتمعات المختلفة ؟

يجب إذن أن نستعيض عن هذه الفكرة بفكرة أخرى وهى أن الظواهر الخلقية شأنها فى ذلك شأن الظواهر الفلكية والطبيعية والبيولوجية والاقتصادية، لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التى تخضع لها إلا بعد مجهود شاق وبحث طويل. وجاء (أوجست كونت) مؤسس الفلسفة الوضعية ووضع القواعد المنهجية لدراسة الظواهر الاجتماعية، ولكن حين جاء الوقت لتطبيقها، خرج "كونت" على العلم وتقمص شخصية رسول الإنسانية، وأراد أن يحقق حلم الإنسانية القديم بوضع قواعد خلقية نهائية وثابتة للإنسانية جمعاء، وكأن سخرية القدر قد أرادت أن يكون مؤسس علم الاجتماع هو الذى يضع العوائق والعراقيل أمام قيام علم موضوعى للظواهر الخلقية .

ولقد أراد "دوركيم" أن يصل ما قطعه "كونت" بأحلامه الإنسانية فقصد رأسا إلى ظواهر يبحثها وخرج من هذا البحث بكتابه القيم عن "قواعد المنهج فى علم الاجتماع" وعكف أنصاره من أمثال "فوكونيه" و"بوجل" على دراسة الحقيقة الخلقية. ولكن للأسف لم يستطيع "دوركيم" كما ذكرنا فى مناسبة سابقة أن يفصل فصلا تاما بين وجهة النظر العلمية ووجهة النظر الشخصية .

فقد أراد فى دراسته للظواهر الخلقية أن يفصل بين الظواهر السليمة والظواهر المعتلة، ولكن هذا الفصل يكشف عن رأى ذاتى ورغبة فى تبرير بعض الظواهر والحكم على أخرى.

ففى كتابه عن الانتحار، نجد مثلا هذه العبارة : "يجب أن نقرر هذا المبدأ وهو أن قتل الإنسان لنفسه يجب أن يكون موضع الاستهجان

والنفور"، فمثل هذه العبارة التى تقرر مبدأ خلقيا دون الوصول إليه عن طريق الاستقراء العلمى تغير بطبيعة الحال المنهج الذى يجب أن يسود البحث العلمى .

ليفى بروبل :

لا نجد من بين علماء الاجتماع فى العصر الحديث غير "ليفى بروبل" الذى استطاع أن يتحرر من العادات القديمة وأن يميز بوضوح بين القواعد التى تنظم السلوك وبين البحث عن القوانين التى تفسر هذا السلوك.

وقد أوضح أن "الأخلاق وهى مجموعة من القواعد والأوامر والنواهى والواجبات، لها وجود خارجى كوجود اللغات والأديان والقوانين، فهى إذن معطيات يمكن دراستها من الخارج، والبحث العلمى ينحصر فى دراسة هذه المعطيات كما تظهر لنا فى المجتمعات الإنسانية المختلفة، أى فى دراستها بنفس الروح التى درس بها عالم الطبيعة موضوعات بحثه" .

وهو يقول فى نقد "المذاهب الفلسفية" : "إن هذه المذاهب حين تزعم لنفسها أنها نظرية ومعيارية فى آن واحد تنحرف بسبب هذا الزعم نفسه عن دراسة الحقيقة الأخلاقية دراسة موضوعية".

وقد قامت المذاهب الأخلاقية الفلسفية على فرضين أساسيين عنى "ليفى بروبل" بنقدهما :

الفرض الأول :

أن الطبيعة البشرية هى دائما لا تتغير بتغير الزمان والمكان . وقد سمح هذا الفرض بالكلام عن الإنسان كلاما عاما مجردا ليس له أى صبغة علمية، ولكن التفكير العلمى الحديث لا يقبل أن يكون الإنسان الذى اتخذ موضوعا للتفكير الخلقى لدى فلاسفة الإغريق هو الإنسان الذى يمثل

الإنسانية كلها تمثيلا صحيحا، فهو على العكس من ذلك إنسانا من جنس خاص ومن عصر معين .

وحتى إذا افترضنا صحة هذا المبدأ الذى يفترض وحدة الطبيعة الإنسانية، فإنه لا يحدد لنا الصفات التى توجد أو لا توجد بالفعل فى أفراد النوع الإنسانى. فاعترافنا به لا يغنينا إذن عن الاستعانة بنتائج علم الإنسان المقارن. ولم يرسخ هذا المبدأ "المبدأ القائل بوحدة الطبيعة الإنسانية" فى عقول الفلاسفة وأصحاب المذاهب الأخلاقية النظرية إلا لجهلهم بالحضارات الأخرى التى تختلف عن الحضارة التى عاشوا فيها وذلك باستثناء الحضارة الإغريقية القديمة .

وقد أصبحت الحضارات الكبرى التى لا تمت للحضارة الغربية الحالية بصلة، موضع دراسة علمية منذ قرن من الزمان وساعدت معرفتنا بلغات وفنون وديانات ونظم الشعوب الأفريقية الأسيوية على زوال الفكرة الوهمية القديمة وإحلال نظرة علمية دقيقة محلها .

وكشفت تلك النظرة العلمية عن طرق للتفكير والتخيل وعن وسائل للتنظيم الاجتماعى والدين لم تكن لدينا عنها أية فكرة قبل تلك الدراسة، ولا يمكن بعد تقدم هذه الدراسات أن نظل على تصورنا القديم من أن الإنسانية كلها من الناحية النفسية والخلقية تشبه الجزء الذى نعرفه عنها بتجربتنا المباشرة .

الفرض الثانى :

لما كانت الأخلاق الفلسفية أو الفلسفة تستنبط أحكامها من مبدأ واحد أو على الأقل من عدد قليل من المبادىء، فهى تفترض أن محتويات الضمير الخلقى تكون مجموعة منسجمة وأن الأوامر التى تفرضها تحقق فيما بينها علاقات منطقية. ولكننا إذا اختبرنا الأمر من وجهة النظر الموضوعية استحال علينا الاحتفاظ بهذا الفرض. فالحقيقة أن محتويات الضمير الخلقى لا تظل ثابتة بل تتغير. وإذا كان هذا التغير يحدث ببطء

إلا أنه يحدث على كل حال، فتتلاشى منه عناصر قديمة وتحل محلها أخرى جديدة. ولذلك يجب هنا أيضا أن نترك الإنسان المجرد العام جانبا، لننصرف إلى التحليل العلمى للإنسان الذى يعيش فى عصر معين وفى مجتمع معين .

فمجموعة الأوامر والنواهى التى يخضع لها إنسان ينتمى إلى حضارة معينة فى زمن معين، لا يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على مجموعة الأوامر والنواهى التى يخضع لها إنسان عاش فى ظروف مغايرة. ويظهر لنا التحليل الاجتماعى وجود طبقات مختلفة فى الضمير الخلقى يتراكم بعضها فوق بعض، وهذه الطبقات تنظم أنواعا من السلوك والأوامر والنواهى تختلف من حيث مصادرها ومن حيث الأزمان التى تكونت فيها .

هذا الحشد المتراكم من العادات وضروب السلوك والآراء والمعتقدات ليس له من وحدة إلا من حيث وجوده فى ضمير الفرد، أما من حيث التركيب فما أشد الاختلاف بين أجزائه. ومما لاشك فيه أن أخلاقنا الحالية ستكون موضع دراسة تاريخية طريفة بالنسبة لأحفادنا الذين سيكون لهم نظام خلقى غير نظامنا الحالى .

ونحن نستطيع الآن أن نتمتع بتلك الدراسة الطريفة لو استطعنا التخلص من الشعور الزائف بأن كل دراسة علمية للأخلاق تمس قدسيتها، وأخذنا فى البحث عن المصادر والأصول الاجتماعية التى تقوم عليها التزاماتنا الخلقية .

ألبير باييه :

أخذ هذا الرجل على عاتقه استكمال ما بدأه "ليفى بروبل" وعكف على استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التى تختلط بها، أى أنه عمل على تحقيق القاعدة الخاصة ببحث الظواهر الاجتماعية بحثا علميا بقصد معرفتها واستنباط القوانين التى تخضع لها.

فبالرغم من الاعتراف شبه الإجماعى الآن بوجوب الفصل بين الدراسة العلمية والدراسة المعيارية، فإن الكثيرين لا يزالون فى شك من أن الدراسة العلمية للظواهر المنطقية تتطلب أبحاثا تبلغ فى صعوبتها ودقتها ما بلغته الأبحاث الطبيعية أو البيولوجية، فإذا كانت الظواهر الخلقية مألوفة لدينا وتظهر فى علاقاتنا اليومية، فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية. ولتقريب ذلك إلى الأذهان نقول أن كل الناس يتكلمون ولكن كم منهم يدرك المشاكل والمسائل العويصة التى تثيرها اللغة أمام المثقف فى علم اللغة ورجل المنطق وعلم الاجتماع ؟

المصادر التى تستخلص منها الظاهرة الخلقية :

وعنى "ألبير بايية" على وجه الخصوص بدراسة المصادر الاجتماعية التى تستخلص منها الظاهرة الأخلاقية فبدأ بحثه بقوله : (أن هناك ظاهرة خلقية متى كان هناك تمييز – فى أى شكل من الأشكال – بين الخير والشر) .

ويقيم علم الظواهر الخلقية بدراسة الظواهر التى تكون فى مجموعها الضمير الخلقى لجماعة معينة . وهذه الظواهر يمكن استنباطها من العلاقات الاجتماعية ومظاهر الحضارة فى المجتمع؛ وأهمها : الصيغ الخلقية العامة التى تظهر فى الحكم والأمثال – وأقوال الفلاسفة فى ذلك العصر – والألفاظ اللغوية – والقانون – والعادات – والمؤلفات الأدبية. وتعدد هذه المصادر يبين لنا أن الظاهرة الخلقية لا توجد أمام أعيننا فى حالتها الصرفة، بل يجب استخلاصها من عدد من الظواهر الاجتماعية وهى لا توجد بأكملها فى ظاهرة معينة. وعلى ذلك فكلما تعددت مصادر البحث – أى كلما شملت دراستنا عددا آخر من الظواهر الاجتماعية – كلما استطعنا الحصول على معلومات أدق وأرقى عن الظاهرة الخلقية.

فلنفرض أننا نريد أن نبحث الاتجاه الخلقى فـي مجتمـع معـين بالنسبة للسرقة، فإننا نستطيع أن ندرس ذلك الاتجاه بدراستنا للصيغ التـى يحكم بها الرأى العام على السارق، ولكن معرفتنا لذلك ستزداد بلاشك إذا رجعنا أيضا إلى نصوص القانون الجنائى الخاص بالسرقة .

وبمقارنتنا للنتائج التى تصل إلينا من دراسة الصيغ بالنتائج التـى نصل إليها من دراسة نصوص القانون، نستطيع أن نصل إلى تحديـد أدق لطبيعة الظاهرة التى ندرسها.

وإذا وسعنا دائرة المقارنة بحيث تشمل دراسة العادات والعـرف العام وما يحويه الإنتاج الأدبى عن السرقة، فإننا نصل فى النهايـة إلـى تكوين تام للظاهرة التى ندرسها .

ولقد انتقد "بابيه" الفكرة التى كانت سائدة عند معظم الفلاسفة والتى كانت تحصر دراسة الأخلاق فى الواجبات والأفعال الملزمة. فمادام الأمر يتعلق فى نظرهم بالتمييز بين الخير والشر، ومادام الخير يفرض والـشر يحرم، فنحن فى كلتا الحالتين أمام أفعال ملزمة إما بالإيجاب وإما بالسلب، ولكن الحقيقة أن الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين هذين القطبـين المتباعدين .

فبجانب الأفعال الملزمة هناك أفعال مستحسنة، أفعال تنصح بهـا الأخلاق ولكن لا توجبها. وهناك أشكال خلقية تتفاوت فى قوتها وتتـدرج بين المثالية التى لا تتحقق إلا فى الحكماء والأنبياء، وبين الأفعال العاديـة التى يؤديها سائر الناس .

واللغة نفسها تدل على هذا التـدرج : فهنـاك القـديس والحكـيم والأمين والنبيل والشهم والفاضل والمواطن العادى. ولا يتوقـع أحـد أن تتجمع الفضائل كلها فى شخص واحد والرذائل كلها فى شـخص واحـد، وليست قائمة الفضائل فى مجتمع إلا هدفا أو قيمة يحاول الأفراد أن يصلوا

إليها ولكنهم لا يصلون فعلا. فلماذا نحذف إذن دراسة هذا التدرج ودراسة الأشكال الخلقية المختلفة من دراستنا للأخلاق ؟

نستطيع القول أن "ألبير بابيه" بانصرافه إلى دراسة الظواهر الخلقية واستخلاصها من مظاهر الحياة الاجتماعية قد حقق المرحلة النهائية فى تطور المنهج الاجتماعى لدراسة الأخلاق. وقد كانت المراحل السابقة إما محاولات لتبرير وجهة النظر الاجتماعية وإما محاولات لوضع الأسس النظرية لخطة الدراسة .

أما دراسات "بابيه" فإنها تبدأ من حيث انتهى الآخرون وتقفل باب الجدل النظرى لتنصرف إلى الاستقصاء والبحث العلمى، وقد استطاع "بابيه" أن يضع أمام أعيننا ثمرات مجهوده، وذلك فى كتابه "علم الظواهر الخلقية".

وقد جاءت نتيجة أبحاثه فى طرافتها العلمية أبلغ دليل على ما تحققه الدراسة الاجتماعية للظواهر الأخلاقية.

نصوص فلسفة الأخلاق[1].

قد يقول بعضهم : لنسلم معكم بأطراد هذه الظاهرة، وهى أن الفلاسفة سواء أجهلوا الأمر، أن تجاهلوه أم اعترفوا به فإنهم ليسوا هم الذين يقررون قواعد السلوك، بل يحددون صيغتها على أكثر تقدير، ويضعون لها أسسا عقلية. وهذه القواعد، جزء من الحقيقة الاجتماعية التى يمكن النظر إليها على أنها حقيقة موضوعية . وقد تطورت حتى الآن فى كل المجتمعات الإنسانية تبعا لقوانينها الخاصة بها. وإذن فمن الممكن أن ندع "المذاهب الأخلاقية النظرية" مكانها للبحوث الاجتماعية، وهو الأساس المتين الوحيد لإنشاء فن أخلاقى عقلى : فالخوف من انهيار الأخلاق (ونريد بها هنا محتويات الضمير الخلقى من واجبات وعواطف الجدارة أو عدم الجدارة) خوف وهمى تماما . فمن المحقق أن محتويات الضمير ستظل على حالها، وستعتمد حياتنا دائما على هذه الأخلاق نفسها.

ربما كان ذلك صحيحا. ولكن ها هو ذا اعتراض جديد : هل ستحتفظ الأخلاق بسلطانها ؟ فالإنسان قليل الميل إلى قهر نفسه بنفسه. وهو يميل، ما استطاع، إلى أن يتبع أسهل السبل دائما. أى أنه يميل إلى اتباع رغباته وأهوائه .

وقد يتفق أن تتحد بواعثه الحسية مع ما يمليه عليه ضميره، ولكن العكس أكثر حدوثا. ففى الواقع يكاد يجد المرء دائماً ما يغريه بالخروج على القاعدة الأخلاقية، وإذا لم يقع الإنسان فى الخطأ فى أكثر الأحيان، فذلك راجع إلى وجود مجموعة تامة من أساليب القمع الخلقية والاجتماعية التى توقفه عند حده. وأكثر هذه الأساليب تأثيرا هو ما يتصف به الواجب

---

(1) كتاب الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية – تأليف ليفى بروبل .

من سمو وقداسة لا يمكن انتهاك حرمتها. فإذا اقتنع المرء بأن ما يقدم عليه من عمل هو شر فى جوهره، و "شر فى ذاته"، بصرف النظر عن نتائجه، وشر بالمعنى الطبيعى والدينى، كان أكثر قدرة على اجتنابه عما لو كانت تتقصه هذه العقيدة . فإذا علم أن الأخلاق لا تقوم على أساس عقلى، وأن النفور أو حكم الإدانة الذى تثيره بعض الأفعال يمكن تفسيره بالرجوع إلى أسباب تاريخية أو "سيكولوجية" (نفسية) – ونقول باختصار : إنه إذا علم أن الأخلاق نسبية، أفليس فى هذا تجريد للأخلاق من نفوذها ومن سلطانها فى الوقت نفسه؟ فإذا كانت الأخلاق نسبية، لم تعد معصومة من الخطأ. فهى شبيهة بقاض يمكن أن تستأنف أحكامه وأن تنقض. وإذا استمر امرؤ فى الخضوع لهذه الأخلاق على الرغم من ذلك، شعر بأنه غرر على حد تعبير "رينان".

وإذا عالج البحث النظرى الأخلاق باعتبار أنها أحدى مناطق "الطبيعة" وأنها تتطور طبقا للقوانين، اتجه أولا إلى إضعافها ثم إلى تقويضها. وإذا قلنا بأن الأخلاق نسبية، كان معنى ذلك تماما أننا ننكر وجودها على اعتبار ما. فإما أن يكون الأمر الذى يمليه الواجب مطلقا، وإما لا وجود لأمر أخلاقى. وهكذا يبرهن هذا البحث النظرى بنفسه على أنه بحث فاسد. إذ هل يستطيع المرء أن يتصور مجتمعا إنسانيا لا أخلاق له؟

(ونجيب فنقول) : أولا – إن هذه الحجة لا تعدم أن تكون شديدة الوقع فى النفس، لأنها تقوم على أساس الاهتمام بسلامة المجتمع، وهذا الاهتمام قوى جدا، ولذا فسيرى معظم الناس أن هذا النوع من الاستدلال حاسم الدلالة . ومع ذلك فليست هذه الحجة حاسمة. هذا إلى أننا إذا توخينا الدقة فى التعبير، قلنا أنها ليست بحجة، إذ يقتصر صاحبها، فى نقده لاحدى طرق البحث فى المسائل الأخلاقية، على بيان النتائج السيئة التى قد

تترتب على استخدام هذه الطريقة من وجهة النظر العملية – ولكن لــيس لهذا النحو المتبع فى نقد طريق البحث النظرى تأثير دائم، وهو لا يساوى برهانا مباشرا على فساد هذه الطريقة. ذلك لأنه يبقى على الناقد بعد ذلك أن يبين أن الطريقة التى يهاجمها، على هذا النحو لا تصلح فى الدراسات التى نحن بصددها، وأنها لا تستطيع تبعا لذلك، أن تقضى بنا إلى الكشف عن الحقيقة، وأن النتائج التى أدت إليها حتى الآن نتائج خاطئة. ولو وجب أن يحسب العلماء حسابا لمثل هذا النوع من الاعتراضات، لظل عدد كبير من العلوم فى خطواته الأولى حتى عصرنا هذا، وليس ثمه طريقة علمية إلا عدها الناس، لفترة معينة من الزمن، طريقة خطرة على الرأى العــام، أو عدوها منافية للدين ومارقة عليه وهذا هو أدهى الأمرين .

فإن أول رجل فطن إلى القول بأن القمر حجر ضخم، وارتأى أن يدرسه كجسم معدنى، كاد يدفع حياته ثمن لهذه الجرأة. ومن الجرأة أيضا أن يوجه الإنسان الأسئلة إلى الطبيعة بأن يجرى عليها تجاربه. وأكثر من ذلك جرأة أن يقوم بتشريح الجثث الإنسانية. ومن الجرأة التى لا تغتفر أن يطبق النقد اللغوى والتاريخى على النــصوص المقدســة فــى التــوراة والأنجيل. فهل لنا أن نعجب إذا احتج الناس على نحو أشد عنفــا عنــدما يحاول المنهج العلمى أن ينفذ إلى الأمور الخلقيــة، وأن يعالجهــا بــنفس المنهج الموضوعى الصارم الذى تعالج به بقية الظواهر الطبيعية .

ثانيا : ينحصر هذا الاعتراض فى المناداة بأن الواجب الأخلاقــى لايمكن التعرض له بالنقد، وأنه يتصف بالقداسة، فلما كان نوعا من الوحى الطبيعى (ويقول كانط أنه وحى عقلى) تطلب احتراما مطلقا. وهكذا يصبح بسبب طبيعته نفسها فوق كل تمحيص تاريخى أو إنسانى. (ونقول) لاشك فى أن الواجب يبدو لضمير الفرد على هذا النحو. وقــد وصــفه "كــانط" وصفا دقيقا تاما . ولكننا نستطيع أن نقبل وصفه دون أن نرتضى تأويله،

وليس من المستحيل أن نفسر الصفات التى ينطوى عليها الواجب الأخلاقى فى نظر ضمير الفرد، دون أن نسلم بكل ما تحتوى عليه "ميتافيزيقا الأخلاق" و "نقد العقلى العملى" من الكلام على : الواجب النهائى والقانون الذى يفرض نفسه باعتبار صورته فقط لا باعتبار مادته، واستقلال الإرادة والسببية المبنية على الحرية، والطابع العقلى، وملكة الغايات، ومبادىء العقل العملى وهلم جرا .. وتزعم المذاهب الأخلاقية التجريبية والنفسية أنها تستطيع القيام بهذا العمل . وهذا على العموم هو شأن جميع المذاهب الأخلاقية التى لا تعتمد على الحدس، والتى تميل شيئا فشيئا إلى اتخاذ صورة علمية، فى حين أن المذاهب التى تعتمد على الحدس – كمذهب كانط نفسه – تتجه من باب أولى نحو الصورة الدينية .

ثالثا : يتضمن هذا الاعتراض مبدأ غير بديهى، ولم يقم عليه برهان. فهو يسلم بأن أوامر الضمير تبدو للإنسان فى صورة الواجبات لأنه يتصور أنها مطلقة. وما كان له أن يطيع هذه الأوامر لو لم ترجع، بحسب أصلها، إلى مصدر خفى علوى. فالواجب يفهمه أو يشعره على الأقل، أنه يساهم فى حقيقة متميزة عن الطبيعة التى يسعى فيها وراء مصلحته وسعادته، من حيث هو كائن حسى، ومن هنا استحال عليه أن يتملص من الواجب الذى ليس ثمة وجه شبه بينه وبين البواعث الأخرى التى تدفعه إلى السلوك، مهما كان من شأن هذه البواعث. فالواجب يفرض نفسه، لأنه من نوع آخر، لكن ربما كان الأمر على خلاف ذلك. بمعنى أننا لا نتصور الواجب على أنه أمر مطلق إلا أنه يبدو لنا واجبا قاهرا. وتلك هى الطريقة الطبيعية (التى كان ينبغى اتباعها) حتى نفسر بها لأنفسنا صفات الواجب. وكما أن المعانى الكلية العامة للأجناس والأنواع لما تجسدت فى ألفاظ اللغة أصبحت "مثلا"، ونشأ منها العالم العقلى فى الفلسفة النظرية القديمة، ومن ثم بدا أنها تفسر الأشياء والكائنات التى تقع

تحت التجربة، كذلك الأمر فى البحث النظرى فى الأخلاق لدى المحدثين، لأن الأوامر الأخلاقية لما كانت توجد فى ضمائر الأفـراد علـى هيئـة واجبات مطلقة عامة، أدى ذلك بالضرورة تقريبا إلى الإيمان بأن الواجب يرجع بحسب أصله إلى عالم أسمى من عالم الحس، حتى لانقول أنه يرجع إلى أصل آلهى، وقد استخدم هذا الأصل بدوره فى تفـسير وجـود هـذه الواجبات فى ضمير الفرد، وهكذا فإن الصيغة المجردة التى صيغت فيهـا المشكلة بدت أنها تفسر لها، كما يحدث ذلك كثيرا فى بحـوث مـا وراء الطبيعة.

وإذا فحصنا الأفعال التى يعتقد الناس، فى الواقع أن من واجـبهم القيام بها أو عدم القيام بها، واستخدمنا أساليب طريقة المقارنة التى يجـب استخدامها عندما يكون الأمر بصدد الظواهر الاجتماعية (نقول إذا فعلنـا ذلك) بدلا من البحث النظرى الجدلى فى معانى الواجب والقانون الأخلاقى والخير الطبيعى والخير الخلقى واستقلال الإرادة، وجدنا أن النتيجة الآتية تميل إلى فرض نفسها علينا وهى : أن الأوامر والنـواهى التـى تميلهـا الأخلاق اليوم باسم الواجب كانت تملى فى عصور سابقة باسم شىء آخر: فأحيانا كانت هذه الأوامر والنواهى نتيجة لعقائد اندثرت، فـى حـين أن الأعمال الأخلاقية الناجمة عن هذه العقائد احتفظت بوجودها. وأحيانا كانت مصلحة الجماعة تقتضيها .

وهذا التفسير الأخير الذى كان مفكرو القرن الثامن عشر يعتقدون أنه صادق فى جميع الأحوال، ليس صادقا إلا فى بعض الحالات فقط. فكل شىء محرم لأنه يفضى إلى نوع من الدنس "تابو" يمكن أن يظل شبه من الوجهة الأخلاقية بعد أن كان محرما من الوجهة الدينية، ولو كنا نـشعر لدى قتل الحيوان بنفس الهلع الذى نشعر به لدى قتل الإنـسان، لأحـسننا على غرار الرجل الهندى، بنفس صنوف الندم لو أكلنا أو لمسنا فقط طعاما

حيوانيا، ولكان إحساسنا، فى هذه الحال، مثيلا تماما بإحساسنا فى حالة الاشتراك فى جريمة قتل. فلدى جميع الشعوب، وفى جميع مراتب الحضارة، نجد دائما عددا من الأوامر والنواهى التى لا يستطيع الفرد انتهاك حرمتها دون أن يصبح فريسة لأقسى أنواع الندم، بل قد يكون هذا الندم قاتلا فى بعض الأحيان. ولكن الاعتراض يسقط حينئذ. فإذا كان الأمر الأخلاقى لا يدين بنفوذه لاقتناع نظرى، أو لمذهب فكرى، فمن الممكن أن يعتمد على قوته الخاصة، وأن يستمر مدة طويلة على الأقل، مهما يكن من أمر المناهج التى يستخدمها العلم فى دراسة الأخلاق، والشأن فى ذلك شأن علم الأديان، الذى يؤدى حتى الآن – فيما يبدو – إلى تغيير ملموس فى العقائد الدينية. ولما لم يكن الطابع الالزامى للأخلاق المتبعة فى الوقت الحاضر وليد التفكير، فإن الوهن لا يتطرق إليه بسبب هذا التفكير نفسه .

ونقول بالاختصار بأن الفلاسفة إذا كانوا لا "يصنعون الأخلاق"، فإن العلماء لا يهدمونها كذلك، فهم يوجدون هنا حيال ظواهر موضوعية حقيقية، على الرغم من أنها لا تحتل جزءا من المكان، كما هى الحال فى الظواهر الطبيعية، فوظيفة العلماء هامة جدا ومتواضعة فى الوقت نفسه. وهى تنحصر بأسرها فى دراسة الأخلاق لمعرفتها، وفى معرفتها لتعديلها، فيما بعد، على أسس عقلية بالقدر المستطاع .

وإذن فالخطر الذى ثارت له النفوس ليس إلا خطرا وهميا، ولا تتوقف جميع الأشياء التى يجب القيام بها أو عدم القيام بها على النظرية الأخلاقية التى قد يفضى بها إلينا التفكير، كذلك لا تتوقف عليها علاقاتنا بأقاربنا ومواطنينا والأجانب، وواجباتنا وحقوقنا فى مشاكل الملكية والأخلاق الجنسية وهلم جرا .. فواجباتنا محددة سلفا، والضغط الاجتماعى يفرضها على كل امرىء منا . وقد يستطيع الإنسان، فى بعض الحالات

أن يقاوم هذا الضغط وأن يسلك مسلكا مخالفا لمـا يتطلبـه منـه. لكنـه لايستطيع تجاهله، ولا يستطيع بحال ما أن يتخلص منه. وإذا لم نتحـدث عن العقوبات الإيجابية التى توقع فى الجرائم والجنح التى حددها قـانون العقوبات، فإن الضغط الاجتماعى يدل على وجـوده بـبعض العقوبـات "الشائعة". وقد كان "دوركيم" محقا عندما أطلق عليها هذا الاسم. كذلك يدل هذا الضغط على نفسه بلوم الإنسان لنفسه. وليس لـدينا وسـيلة أخـرى للخلاص من هذا اللوم إلا بالتبلد الأخلاقى الذى يبدو فى نظرنا أسوأ أنواع الانحلال. وليس هناك ما هو أشد تعنتا من الضمير الخلقى العادى الـذى يتمسك بالعرف. فكل فعل لا يبيحه الضمير الأخلاقى، إما صراحة وإمـا ضمنا (لأنه كثيرا ما يتسامح بحسب الواقع فى أمور يبدو أنه يحظرها من جهة المبدأ) يصبح موضعا لحكم صارم. وتؤدى هذه الصرامة بوجه عام إلى فرض الطاعة، وتكفل احترام القاعدة، ولو بحسب الظاهر فى الأقـل. وتنتقل هذه القاعدة من جيل إلى آخر، ويحتفظ الناس بها بـروح التقليـد، وغريزة المحافظة على سلامة المجتمع .

وفى الواقع يبدو أن أحد الشروط الرئيسية فى وجود مجتمع مـن المجتمعات هو أن يوجد تشابه أخلاقى كاف بين أعضاء هـذا المجتمـع. ومن الضرورى أن يشعر هؤلاء بنفس النفور تجاه أفعال خاصة، وبـنفس الاحترام تجاه أفعال وأفكار خاصة أخرى، وأن يشعروا بـنفس الواجـب الذى يدعوهم إلى اتخاذ مسلك معين فى ظروف معينة. وهذه هنا إحـدى الدلالات الجوهرية للقاعدة الأخلاقية التى تقول : أرغب فى هذا الـشىء، ولا ترغب فى هذا الشىء، والضمير الخلقى العام هو المعين الذى تستقى منه ضمائر الأفراد. فهو يمدها بوجودها، وهى تمده بوجوده فى الوقـت نفسه. وإذن فجميع الضمائر تقوم برد فعل ضد ما ينذر بإضـعاف هـذا الضمير العام، ويجعل وجود المجتمع مهددا بالخطر على هذا النحو، وقـد

كان رد الفعل عنيفا جدا فى الوقت الذى لم تكن فيه قواعد السلوك منفصلة عن العقائد الدينية، وحينما كان أى عصيان أو أى تعديل لضروب السلوك الإجبارية يصب على الجماعة غضب القوى الخفية وانتقامها، وكان من الممكن أن يفضى خطأ أحد أفرادها إلى هلاك الجميع، ولو كان خطأه من غير قصد، واليوم لا يشعر الناس فى حضارتنا الراهنة بهذا التضامن الاجتماعى، ولا يفهمونه على هذا النحو. ففى أكثر الأحيان لا تلزم أفعال الفرد أحد سواه، ولا تنتقل مسئولية الجنحة أو الجريمة التى يقترفها شخص إلى غيره من الأشخاص. وقد أصبحت فكرتنا عن المسئولية مختلفة كل الاختلاف عما كان فى الماضى. لكن متى أحس الضمير الخلقى العام أنه خدش فى قواعده الجوهرية كان رد الفعل الاجتماعى عنيفا جدا. فالذى يحاول تعديل فكرته عن الوطنية والتوفيق بينها وبين التفكير الفلسفى والاجتماعى فى الوقت الحاضر يوشك أن يعد خائنا ومواطنا غير صالح. والذى يفكر فى تعديل قانون الملكية (ولا مندوحة عن تعديله) يعد من أنصار العنف، ويجلب على نفسه احتقار الشرفاء من الناس، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالأخلاق بين الجنسين، وعدد كبير من المسائل الأخرى التى يمكن تعدادها. وهكذا فالتقاليد الخلقية مازالت ظاهرة عامة حتى يومنا هذا ولسنا فى حاجة إلى الإلتجاء إلى مثال بعض المجتمعات كالصين التى حددت فيها قواعد السلوك تحديدا نهائيا فى النصوص القديمة، إلى درجة أن فكرة التعديل نفسها محظورة سلفا باعتبار أنها منافية للأخلاق. (فالصينيون يرون) أنه ليس من الممكن إلا أن ينحصر كل إصلاح فى العودة إلى المنابع الأولى، أى إلى كونفوشيوس ومنشسيوس .

وليس كلاهما إلا مفسرا أيضا للقدماء، وليس الضمير الخلقى العام فى المجتمعات الأوروبية أقل محافظة من ذلك. ولكن التغيرات التى تطرأ على مجموعات الظواهر الأخرى، وبخاصة فى الظروف الاقتصادية وفى

العلوم، تؤدى بالضرورة إلى رد فعل يظهر أثره فى القانون والعقائد، وأخيرا فى السلوك الأخلاقى. ومع ذلك نرى فى هذه المجتمعات نفسها أن التغيرات التى تطرأ على الأفكار والمعتقدات الخلقية فى أثناء حياة جيل واحد قليلة الأهمية بالضرورة .

ولما كانت الأخلاق ترتبط فى نظر كل ضمير فردى "بشعور داخلى قوى" بالحرية، اعتقد الإنسان طوعا أن الحرية الفردية فى التصرف كثيرا ما تظهر فى الأمور الأخلاقية، ألا يتوقف على، فى كل لحظة وفى ألف حالة وحالة، أن أطيع القاعدة الخلقية أو أعصاها، فى الأكيد أن لنا حق الاختيار، ولكن ليست لنا حرية التصرف. فإننا نستطيع اختيار أحد أمرين، كأن نرد الأمانة أو نحتفظ بها، وكأن نقول الحقيقة أو نكذب، وكأن نتبع أحدى الديانات أو نرفض اتباعها، لكن ليس فى طاقتنا أن نخرج عن هذين الأمرين معا، أى أننا لا نستطيع أن نسلك مسلكا ثالثا مخالفا لهما، كذلك لانستطيع أن نتصور أو نحقق نوعا إيجابيا من السلوك مخالفا للذى تقرره القواعد الخلقية. ولا يحدث ذلك فى الواقع أبدا، فسواء احترم الإنسان قاعدة خلقية أم خرج عليها، فإن ضميره يظل فى نفس الاتجاه إذا شعر بنفس العواطف واحتفظ بنفس الأفكار التى يشعر ويحتفظ بها هؤلاء الذين يراعون هذه القاعدة. فالفعل يظل على حالة دائما، ولكنه يصحب فى إحدى الحالتين بعلامة إيجابية وفى الحالة الثانية بعلامة سلبية. وفى الجملة ليس من الممكن أن يتصور المرء فكرة وجود اتجاه ثالث. وحينما تظهر من عصر إلى عصر آخر حركة أخلاقية حرة .

(كسقراط والمسيح والاشتراكيين) فلا مفر من أن تصبح موضعا للاستهجان، وأن تقام باعتبار أنها حركة ثورية ولابد من أن يكون الأمر على هذا النحو، لأنها تعد خطرا يهدد الضمير العام المعاصر لها بالاضطراب، ومن ثم فهى خطرة على مجموعة النظم الاجتماعية السائدة

أما مجرد الانحراف فكيف، على نحو ما، بالقاعدة التي انتهكت حرمتهـا، لأنها تتوقع مثل هذا الانحراف، وتعاقب من يقوم به. أما ما يخالف القاعدة فإنه نذير بالقضاء عليها ويثير نوعا من القمع أشد صرامة. وفيماعدا هذا فلا توجد مثل هذه الحالة إلا نادرا، وفى أكثر الأحيـان يجـب أن يكـون انحلال الحقوق والواجبات التى كان يعترف بها قد قطع شوطا بعيدا حتى تظهر حركة تجديد أخلاقية حقيقية. ولكن هذا الانحلال لا يحدث دائما على حدة، بل يتضمن سلسلة كبيرة من التغيرات، بل يتضمن أيـضا الثـورات السياسية والاقتصادية والدينية والعقلية، وفى وسط هذه المجموعة الكبيرة من الأفعال وردود الأفعال المتشابكة يعسر علينا القول متى حدث تغيـر خاص فى لحظة معينة، وإذا ما كان هذا التغير سببا أو نتيجة، فليس مـن المستحيل إذن أن نتصور الضمير الخلقى بطريقة تخالف الطريقة القديمـة التى كانت تتصوره على أنه اشتراك خفى فى فكرة مثالية مطلقة تخـرج من نطاق عالم الحس، ويمكننا فى لحظة معينة أن نفهم مضمون هذا المثال الأعلى على أنه مجموعة من الظواهر الاجتماعية التى تخضع للظـواهر الاجتماعية الأخرى، وتؤثر فيها بدورها فى الوقت نفسه. فإذا علمنا تاريخ شعب معين، وديانته وعلومه وفنونه، وعلاقاته بالشعوب المجـاورة لـه، وحالته الاقتصادية العامة، وجدنا أن مجموعة هذه الظواهر تحدد أخلاقه، وأن هذه الأخيرة تترتب عليها. فكل حالة اجتماعية تحدد تمـام التحديـد مجموعة (مستقة إن قليلا أو كثيرا) من القواعد الأخلاقية المحددة تمامـا. وهى مجموعة واحدة فقط، وبهذا المعنى تختلف الأخلاق الأغريقية عـن الأخلاق الحديثة والأخلاق الصينية عن مختلف الأخلاق الأوروبية .

ولما لم تكن هناك حضارة ثابتة تمام الثبات، أمكننا أن نجد أخلاق مجتمع معين فى وقت معين ظاهرة قدر لها أن تتطـور بـسبب تطـور مجموعات الظواهر الاجتماعية الأخرى، وأنها تتطور ولو قليلا فى كـل

عصر. ولكن الإنسان لا يشعر بها على هذا النحو، بل تفرض نفسها بصفة مطلقة، فلا تغتفر عصيانا أو عدم اكتراث. أضف إلى هذا أنها لا تبيح النقد. وإذن فسلطانها يظل دائما ثابت الأساس مادامت حقيقية. لكن قد يتفق أن يتطرق الوهن إلى سلطان أحد الأوامر الأخلاقية، ففي المجتمعات سريعة التطور مثل مجتمعاتنا الأوروبية، يتردد صدى التغيرات الاقتصادية الكبرى فى الأخلاق ويحددها سلفا، مثال ذلك أن الضمير المعاصر يميل شيئا فشيئا إلى الاعتراف بأن النظام الراهن للحقوق الخاصة بالملكية نظام مؤقت. وبالرغم من احتجاجات المحافظين من رجال الاقتصاد، تلك الاحتجاجات العنيفة التى غالبا ما تكون صادقة، فإن هناك فكرة تزداد وضوحا فى الدولة، وهى أن الملكية نظام اجتماعى، وأن قوانيننا الخاصة بالميراث التى استنبطت من القانون الرومانى، قد أصبحت عتيقة.

فهل يدل ذلك على شيء أخر سوى أن التحول الاقتصادى فى مجتمعنا يتجه فى هذه الناحية إلى إنشاء قانون جديد وأخلاق جديدة؟ ويستغيث حماة القانون القديم فيقولون : أن المجتمع فى ضياع. وهم فى سخطهم على وفاق مع جميع السوابق التاريخية . وهم يعلنون أن المذاهب الاجتماعية والأخلاقية التى تنحرف عن الفلسفة الروحية وعن النظرية التقليدية (بالحق الطبيعى) هى المسئولة عن الكارثة التى لا مفر منها. ولكنهم يخطئون هدفهم، لأن هذه المذاهب تقرر أن جميع القوانين نسبية، ولأنها تضع جميع القواعد الأخلاقية موضع النقد الاجتماعى. فكيف يتفق أن يوجد من بين هذه القوانين وهذه القواعد عدد قليل مزعزع الأركان وعلى شفا الانهيار؟ ولماذا كان بعضها مهددا بالخطر وليس بعضها الآخر؟ أليس السبب فى ذلك أن الضعف قد تطرق من جانب آخر إلى هذا العدد القليل من القوانين والقواعد؟

ربما قال بعضهم : لنسلم أن الفكرة القائلة بوجود "طبيعة اجتماعية" توجد وجودا موضوعيا كالطبيعة المادية، لا تهدم فى الواقع سلطان القواعد الأخلاقية، وأنه إذا تزعزع هذا السلطان فى موضع ما، فذلك نتيجة حتمية لمجموعة الظروف الاجتماعية. لكن يبقى اعتراضان يجعلان من العسير قبول هذه الفكرة. وأحد هذين الاعتراضين عملى والآخر نظرى .

فأولا : يزعم بعضهم أنه ليس من المهم أن يكون علم "الطبيعة الاجتماعية" أو علوم الطبيعة الاجتماعية بعبارة أدق، فى مرحلة نشأته، وأن الفن العقلى الذى يجب أن يقوم على أساس هذه العلوم أقل تقدما منها، فقواعد السلوك ليست تلك التى تعوزنا إلى هذا الحد. ويرشدنا الضمير بقوة قاهرة آمرة إلى واجبنا، ويشعرنا الضغط الاجتماعى بضرورة المطابقة بين سلوكنا وبين هذه القواعد. وهذا السلوك العملى يوجد بقوته الخاصة، وهو يفرض علينا نفسه بنفسه فى انتظار إدخال تعديلات عقلية على السلوك العملى، وهى تلك التعديلات التى لا تحدث دون ريب إلا فى المستقبل البعيد – إن هذه الملاحظة ليست صادقة إلا على وجه العموم. وينبغى لنا أن نتبين الأمر. لاريب فى أن هناك عددا كبيرا من الأفعال التى يأمر بها الضمير أو ينهى عنها دون تردد. فإذا اعتبرنا هذه الأفعال وحدها فلربما بدا الكلام السابق مقنعا. لكن توجد أفعال أخرى يقف الضمير أمامها حائرا، وهناك حالات نشعر فيها بأن المجتمع يضغط علينا، ومع هذا فإننا نشعر فى الوقت نفسه بأن لدينا ميلا، وبأن هناك أسبابا تدفعنا إلى مقاومة هذا الضغط. وتوجد ميول وأسباب أخرى توحى إلينا بالطاعة. وهل هناك من يجهل هذه المشاكل التى يحار أمامها الضمير، والتى يجازف فيها المرء بحياته كلها بطريقة غير مباشرة، والتى يتوقف فيها كل نشاطنا فى المستقبل على الحل الذى نرتضيه؟ إن هذه الأزمات الأخلاقية التى لا يستطيع تجنبها أى ضمير خلقى مرهف إلى حد ما، توجد

فى كل زمان، ولكن ربما كانت أكثر حدوثا وأشد خطرا فى زمننا منها فى أى زمن آخر، بسبب تقدم روح النقد الذى يطبق على المسائل الأخلاقية والاجتماعية – فإذا أردت الخروج من هذه الأزمات فأى عون أجده فى علمك الذى مازال يحير، وفى فنك العقلى الفقير الذى لم تتحدد معالمه بعد، وما جدوى الأمل فى أن السلوك العملى الراهن سوف يعدل يوما، ما طبقا للنتائج العلمية؟ فمن الواجب أن أفهم اليوم إذا كان لى أن أحاول تعديله حسبما أتسطيع أم لا .

ربما كان التفكير النظرى الأخلاقى القديم ينطوى على بعض نقاط الضعف. ومع هذا فإنه كان يجد جوابا عاما لهذا النوع من المشاكل، وكان يحدد النشاط الإرادى مثالا أعلى للعدل أو للمصلحة العامة يتلخص فى تحقيق "أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس". ولكن المرء يحاول توجيه سلوكه وفقا لهذا المثال الأعلى. ومن العسير أن ننكر أن هذا الجواب لم يكن واضحا. على الدوام وضوحا كافيا، وأن الخطأ كان يتسرب فى أكثر الأحيان إلى تطبيقات هذا المبدأ، وإنه كان من الممكن تفسير هذا المثال الأعلى تفسيرات مختلفة تمام الاختلاف فى الناحية العملية، وأن كلا من المحافظين والثوريين كانوا يحتجون به. لكن أليس وجود اتجاه ما، ولو لم يكن كافيا، أفضل من عدم وجود أى اتجاه أصلا؟ إنا نريد أن نكون عدولا، وأن نعلم الجانب الذى يوجب علينا العدل اختياره فى المشاكل الاجتماعية الكبرى فى عصرنا .

فإذا عرضت علينا فكرة عن العدل فكيف لا نتشبث بها، ولو كانت غير كافية؟ وفى كل حال لن نترك هذه الفكرة إلا لقبول فكرة أخرى أكثر دقة وصدقا منها، أى أكثر جمالا، ولكننا لن نطرحها جانبا لندع مكانها خلوا، حتى يتيح لنا العلم الأمل فى فكرة جديدة .

(ونقول) : أن الظاهرة التى يشير إليها هذا الاعتراض ظاهرة حقيقية. فإننا لا نجد السبيل ممهدا دائما أمام سلوكنا. وفى مجتمعاتنا يلقى ضمير كل إنسان، إن عاجلا أو آجلا، مشاكل شديدة الخطر، فيتردد فى اتخاذ قرار حاسم فيها. وما أبعدنا عن تجاهل هذه الظاهرة التى سبق أن استشهدنا بها، ووصفناها نحن أنفسنا، لو كنا درسناها طبقا لما تبدو عليه من الوجهة الموضوعية بدلا من أن نفحصها فحصا ذاتيا، أى طبقا للصورة التى تتشكل بها فى ضمير الفرد، وقد لونت بالعواطف التى تثيرها هذه الصورة فى ذلك الضمير. ولقد بينا أن الأخلاق تتطور بالضرورة، وأن تطورها ناجم عن الصلة الوثيقة بينها وبين النظم الاجتماعية الأخرى، وأن هذا التطور لا يمكن أن يتم دون ضروب من الاحتكاك والاصطدام، تلك الضروب التى تعبر عن نفسها فى مجال المصالح بأنواع من النضال (كما تعبر عن نفسها) داخل الضمير بالتضارب بين الواجبات. وفى بعض الأحيان يبدو أنه لا مخرج من هذا التضارب، ولو بحسب الظاهر فى الأقل . وحينئذ لا يستطيع الإنسان أن يناقض الفكرة العلمية عن الطبيعة "الاجتماعية" بظاهرة تعترف بها هذه الفكرة اعترافا صريحا، وتفسرها القوانين العامة لهذه الطبيعة .

والمشكلة أكثر تعقيدا من ذلك فيما يمس الصعوبة التى نشعر بها عندما نريد حل هذه الأزمات الأخلاقية، وفيما يتعلق بالعون الضئيل الذى نجده فى تطبيقات العلم الاجتماعى، ويبدو أن الحيرة التى نقع فيما نتيجة حتمية لتقدم روح النقد التى تتجه حتى إلى القواعد الأخلاقية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تنجم هذه الحيرة، ضرورة، عن زيادة سرعة التطور الاجتماعى التى تعد من أشد الظواهر بروزا فى حضارتنا، ومن الضرورى أن يؤدى هذا التطور إلى تطور الأخلاق. ويفضى تطور الأخلاق بدوره إلى انهيار بعض القواعد الخاصة، وإلى ظهور بعض

الواجبات الجديدة . وفى الجملة يميل هذا التطور إلى زعزعة أركان هـذا الاستقرار التام الذى يبدو أنه الطابع الجوهرى فى الأوامر الأخلاقية لدى المجتمعات ذات التطور البطىء جدا. ففى المجتمع الأخلاقى أو المجتمـع الصينى يحدد السلوك، بصفة عامة حتى فى أدق تفاصيله، ويكون تحديده عن طريق الأوامر الأخلاقية التى لا يفكر أحد قط فى مناقشتها ويبدو هذا الأمر على نحو شديد الوضوح لدى الصينين بصفة خاصة، بحيث لا يمكن وضع حد فاصل واضح بين الأخلاق وبين آداب اللياقة، كما هى الحـال لدى الأوروبيين. ولكن الأمر على خلاف ذلك بالنسبة إلينا. فقد ألفنا أفكار التطور الاجتماعى، بل أفكار الثورة، وكنا شهودا فـى خـلال القـرون الماضية على تغيرات اجتماعية واقتصادية غاية فى الأهمية. وإنا لنـرى اليوم أن العلم يضع النظم الأساسية فى كل مجتمع موضع المناقشة عندما يبحث فى طريقة تكوينها، وعندما يدرس مختلف نماذجها بطريقة المقارنة. فكيف لنا ألا نمد فكرة النسبية العامة إلى الأخلاق؟ وكيف لا يفضى بنا هذا المسلك الجديد إلى الحيرة أكثر مما كانت تفضى إليه فيما مضى مطابقـة جميع ضمائر الأفراد للضمير الأخلاقى العام، على نحو لا يقبل المناقشة .

وكلما زادت معرفتنا بجهلنا للحقيقة الاجتماعية وجدنا أننـا أكثـر ترددا، بل وجدنا أنفسنا أحيانا أشد عجزا حيال بعض المشاكل الخاصة. إن هذا مما يؤسف له، ولكن هل يتوقف علينا ألا يكون الأمر كذلك؟ فمـن ذا الذى يكفل لنا أنا لا نلمح قط مشكلة خلقية عملية إلا وجدنا حلها فى متناول أيدينا؟ إننا نفرض ضمنا أننا قادرون على حلها، ولا نشعر بالضيق عندما يكذب الواقع هذا الفرض. ومع هذا فليس هنا ما يبيح لنا سلفا القول بـأن هذا الفرض حقيقة أكيدة، ونحن نشبه المريض العادى من الناس الذى يعتقد أنه من الواجب أن يوجد لكل مرض ما يقابله مـن العـلاج، وأن علـى الطبيب أن يحدد المرض، وأن يقرر العلاج فيختفى الداء وشيكا. وحقيقة،

لا تجرى الأمور بمثل هذا اليسر، فكم من علل يحار فيها الطبيب، وتتحدى فن العلاج فى الوقت الحاضر. كذلك الأمر فى الأخلاق، فكلما زادت معرفتنا بالحقيقة الاجتماعية فقد سلوكنا طابعه الأكيد البدائى، وزاد عدد المشاكل التى تعترض ضميرنا، تلك المشاكل التى لن نجد لها حلا وعلينا أن نتوقع ذلك الأمر، طوعا أو كرها .

فهل معنى هذا إنه يجب علينا أن نعترف بالعجز بداية، وألا نهتم بالمشاكل لعدم وجود حل عقلى فى الوقت الحاضر، وأن ننتظر حتى تحين تلك الساعة البعيدة التى نستطيع فيها معالجة هذه المشاكل؟ ليس الأمر هكذا البتة، إذ لا يدور بخلدنا أن نسلك مسلك المتشككين، وأن نتبع العادة فنقول : "ولمَ لا؟ "أن كلا الأمرين سواء". إن هؤلاء الذين يؤمنون بإمكان التقدم فى الأمور الاجتماعية، وبأن هذا التقدم يتوقف على العلم، أبعد الناس عن اتخاذ هذا الموقف من بين جميع المواقف الأخرى التى يمكن تخيلها، وليس من الممكن التوفيق بين الثقة فى العقل وبين الرضا بسلوك تقليدى محض، ليس من الممكن، بصفة خاصة، أن تنصح هذه الثقة بالاكتفاء بهذا السلوك دائما. وحينئذ فما الذى تمليه هذه الثقة فى الحالات المشكلة؟ إنها تنصح باتخاذ الموقف الذى يبدو أنه أكثر مطابقة عن غيره فى الحالة الراهنة لمعلوماتنا. والفن الأخلاقى مضطر إلى أن يحذو حذو فن العلاج، فكم يجد الطبيب نفسه أمام صعوبات يجهل كيف يجد لها حلا. إما لغموض الأعراض وإما لتضاد العلامات التى يقف بعضها عقبة فى سبيل بعض، فهل يكتفى الطبيب بأن يمتنع امتناعا تاما عن البت فى أمر العلاج؟ إنه كثيرا ما يتدخل، لكنه يتدخل بحذر ويعتمد على كل ما يحدس به، فإذا لم يهتد إلى العلاج العلمى الذى سيحدده العلم، يوما ما، حاول فى الأقل، العلاج الذى يبدو له اليوم أكثر مطابقة للعقل. وسنميل إلى مثل هذا النوع من الحلول فيما يمس عددا كبيرا من المشاكل التى تعترض الضمير

فى الوقت الحاضر. حقا أنها حلول تقريبية، قريبة أو بعيدة من الحقيقة ويختلف حظها من اليقين. ومع ذلك فهل يحق لنا – فيماعدا العلوم المضبوطة وتطبيقاتها – أن نهمل هذه الحلول؟ إن روح العلم "الوضعى" أبعد ما يكون عن هذا المطلب الذى تعبر عنه الصيغة الآتية: "كل شىء أو لا شىء البتة" لكن هذه الروح قد ألفت التقدم البطىء والحلول التى يهتدى إليها المرء على مراحل متتالية، كما ألفت النتائج الجزئية التى تكمل شيئا فشيئا. وهى لا تنفر من الحقائق النسبية أو المؤقتة، لأنها تعلم أنها لن تصل إلى شىء آخر.

ويبقى اعتراض أخير. حقا إن الاعتراضات السابقة تتضمنه مباشرة إلى حد كبير أو قليل: أن الفكرة القائلة بوجود "طبيعة اجتماعية "شبيهة" بالطبيعة المادية، تعترف ببقاء سلطان القواعد الأخلاقية من الوجهة الواقعية ولكن ما أهمية هذا الاعتراف إذا اختفت مشروعية هذا السلطان من الوجهة المثالية ؟ إنا نقرر بأن ضميرنا الفردى يستمر على وفاق مع الضمير الخلقى العام فى عصرنا، وأن الضغط الاجتماعى يؤدى إلى نفس النتائج التى كان يؤدى إليها من قبل. ولكنا سنعلم أننا نخضع له إن طوعا وإن كرها، كما نخضع للقانون الطبيعى الخاص بالثقل. فما وجه الشبه بين الخضوع لضرورة طبيعية لا يمكن تلافيها وبين إخلاص المرء الذى يسيطر على نشاطه كمثال أعلى فى العدل والخير؟ إن الأخلاق ستفقد كل شىء حتى اسمها، لو لم تكن لها حقيقتها الخاصة، وكانت جزءا لا يختلف عن أجزاء الطبيعة الأخرى.

إن هذا الاعتراض يعود إلى الظهور دائما. ولقد لقيناه فى صور أشد ما تكون اختلافا فيما بينها. أما أن الواجب يبدو فى نظير الضمير بطابع مقدس، وأنه يوجب عليه احتراما دينيا، فذلك أمر لا ينكره أحد. ولكن إذا استنبط المرء من ذلك أنه لا يمكن حقيقة إلا أن يكون الواجب من

أصل أسمى من عالم الحس، وأن الأخلاق تنفذ بنا إلى عالم علوى، فمعنى هذا أنه لا يفعل سوى أن يفسر الشيء بنفسه. (حقا) قد تكون صفات الواجب، وصفات الضمير الخلقى على وجه العموم، نتيجة لمجموعة من الشروط التى تتحقق، وعلى وجه التقريب، فى كل المجتمعات الإنسانية المتحضرة إلى حد ما. وذلك هو الفرض الذى يقضى العلم الاجتماعى بأنه أكثر الفروض مطابقة للظواهر. ويجب أن نعتقد أن هذا الفرض لا ينطوى بصفة خاصة، على شيء يخدش الشعور، لأن بعض الفلسفات التجريبية والنفعية قد عضدته منذ العصر القديم وبزمن طويل قبل أن تكون هناك فكرة عن إنشاء علم الاجتماع .

أما فيما يمس المقابلة بين الحقيقة الواقعية وبين حالة اجتماعية أخرى نتصورها أو نتخيلها، بحيث يكون العدل وحده مسيطرا فيها، وهى الحالة التى نسميها "مثالا أعلى" فتلك فى الواقع هى الطريقة التى نعتقد أنها أفضل الطرق للشعور بأن الأخلاق تسمو بنا عن الواقعية المحضة. ومع هذا فليس ذلك المثال الأعلى، فى حقيقة الأمر، إلا صورة خيالية إلى حد ما، نجردها من الحقيقة الاجتماعية التى نتخيلها فى الماضى البعيد أو المستقبل الذى ليس أقل بعدا. وقد كان هذا المثال الأعلى فى نظر القدماء العصر الذهبى. أما فى نظر المحدثين فهو "مدينة الله" أو مدينة العدل. ولكل عصر معين من كل حضارة مثاله الأعلى الذى يميزه عن غيره، وشأنه فى ذلك تماما شأن فنه ولغته وقانونه ونظمه ومثاله الدينى الأعلى، وبالاختصار يعد المثال الأعلى، وعلى وجه الدقة، جزءا من تلك الحقيقة الاجتماعية التى يقابل الناس بينها وبينه. لكن العناصر الخيالية التى تدخل إلى حد كبير فى تركيبه تسمح بتمييزه والتفرقة بينه وبين الوضع الراهن حتى يتخيله الناس إما فى الماضى وإما فى المستقبل.

وفى هذه الحالة الأخيرة يكون المثال الأعلى تلك الصورة التى تتشكل بها فكرة التقدم الاجتماعى فى نظر هؤلاء الذين لم يكونوا لأنفسهم فكرة "وضعية" وعلمية عن هذا التقدم . ولما كان هؤلاء يضيقون صبرا باحتمال الشرور والمظالم فى وضعهم الراهن، كوّنوا لأنفسهم عن الحياة فى المستقبل صورة غامضة، ولكنها تبعث على السلوى، أى (تخيّلوا) عالما يكون فيه الناس عدولا خيّرين، وتخضع فيه ضروب الأثرة دون عسر، للخير العام، وتفضى فيه النظم إلى هذا الخير دون قهر أو إيلام لأى إنسان . ولكن إذا صعدنا إلى ماضى الإنسانية البعيد وجدنا هذا النوع من صنوف الخيال فيما ليس العالم المادى، فقد طاب للإنسان فى كل مكان أن يقابل بين الطبيعة الحقيقية التى تعد مصدرا لكثير من آلامه ومصائبه ومخاوفه، وبين طبيعة خيالية رحيمة عذبة لا يخشى فيها الجوع أو العطش أو المرض أو شدة الحرارة أو البرد .

"سوف يجعل الدفء لباسا والعشب مهادا".

ومازالت بعض أثار هذا الحلم باقية فى أوصاف العصر الذهبى وفى أوصاف الفراديس أيضا. وهى لا تصور لنا جنسا إنسانيا أكثر سذاجة فحسب، بل جنسا أشد تحررا من الإثم والخطيئة .

واليوم قد أقلع الناس عن تخيل طبيعة مادية مختلفة عن تلك التى توجد فى الواقع، وأخذ الباحثون على أنفسهم مهمة أكثر تواضعا وأشد جرأة، فى الوقت نفسه، وهى السيطرة على الطبيعة الحقيقية عن طريق العلم والتطبيقات التى يسمح بها. وكذا الأمر فيما يتعلق بالطبيعة الأخلاقية. فإذا أصبح المرء أكثر ألفا لفكرة "الطبيعة الأخلاقية" ولم يتخيل ظواهرها ألا تصور، فى الوقت نفسه، قوانين الاستقرار والتطور التى تخضع لها، فإنه سيقلع عن المقابلة بين هذه الطبيعة وبين مثال أعلى يستمد أشد عناصره تحديدا من هذه الطبيعة، وسيتجه مجهود العقل الإنسانى نحو

معرفة القوانين التى تعد شرطا ضروريا – إن لم تكن دائما شرطا كافيا – فى تدخلنا العقلى فى مجموعة الظواهر الطبيعية، وسيحل الكشف المنهجى عن الحقيقة محل الفكرة الخيالية عن أحد المثل العليا .

وهكذا ننتهى إلى فكرة فن عقلى يعتمد على أساس العلم بالحقيقة الاجتماعية. وأن التسليم بأن لهذه الحقيقة قوانينها الشبيهة بقوانين الطبيعة المادية ليس معناه بحال ما أنها تخضع لنوع من المصير المحتوم، أو أنه يجب علينا اليأس من إدخال أى أصلاح عليها . فعلى عكس ذلك يعتبر وجود هذه القوانين نفسه شرطا فى إمكان العلم. ومن ثم فوجودها يجعل التقدم الاجتماعى القائم على التفكير أمرا ممكنا أيضا. وفى هذه النقطة أيضا تبدو المقارنة بين "الطبيعة الاجتماعية" و "الطبيعة المادية" عظيمة الدلالة. ويبدو لى أن كلتا الطبيعتين لم توجد ولم تهيأ أسبابها من أجل سعادة الإنسان بسبب قوة مطلقة تريد به الخير. وقد استطاع الإنسان تسخير إحدى هاتين الطبيعتين شيئا فشيئا. وإذا كان تقدم العلوم فى المستقبل مثيلا بتقدمها فى القرون الثلاثة، جاز لنا أن نعقد آمالا واسعة على هذا التقدم، وبالمثل عندما تحقق العلوم الاجتماعية تقدما يمكن مقارنته بتقدم العلوم الطبيعية، فمن الممكن التفكير فى أن تطبيقاتها ستكون ثمينة جدا هى الأخرى، لكن للأسف مازال هذا المستقبل بعيدا جدا عنا، لأن العلوم الاجتماعية نفسها مازالت فى خطواتها الأولى، ولأننا لا نكون لأنفسنا فكرة واضحة عما عسى أن تكون عليه تطبيقاتها، وسيكون أحد ضروب السلوك أو النظم أو القوانين عرضة للخطر إذا كان هذا السلوك أو النظام أو القانون منافيا لنتائج الظواهر التى حددت على خير وجه. وأنا لنرى اليوم بعض الأمثلة التى تدل على هذا التقدم . فقد أقلع الناس عن أساليب كانت تعد جيدة فيما مضى، بل كانت تعد ضرورة مع أنها مضادة فى الواقع، لنفس الغاية التى كانت تهدف إليها – وقد بين لنا علم الاقتصاد

السياسى هذه الأمثلة (حظر تصدير القمح والمعادن الثمينة، ومد ساعات العمل فى المصانع إلى ست عشرة أو ثمانى عشر ساعة، وسرية التحقيق الجنائى وهلم جرا) وكلما زاد العلم زاد عدد الفرص التى يمكن الاستعاضة فيها عن الأساليب التقليدية بأساليب عملية أكثر اتفاقا مع العقل، أو أقلع الناس، فى الأقل، من التدخل فى مجرى الظواهر، تبعا لآراء فاسدة تؤدى إلى أسوأ النتائج، وكم حمل الطب والجراحة، قبل مرحلتها العلمية التى لم تكد تبدأ إلا بالأمس، وزر أخطاء لا سبيل إلى إصلاحها، وبالمثل كم من جهود ضائعة، وكم من نشاط يبذل فى غير وجهه، وكم من ضروب الألم واليأس توجد اليوم بسبب فنوننا الاجتماعية التى مازالت فى هذه المرحلة، وبسبب سياستنا واقتصادنا السياسى وتربيتنا وأخلاقنا، ونحن نلحظ هذا الأمر وهو أن أخلاقنا تتجه إلى فقدان طابعها، المطلق الغيبى، لكى تبدو لنا فى مظهر الشىء النسبى الذى يخضع للنقد. ومن الواجب أن يكون هذا الأمر، الذى يعد حادثة سعيدة كبرى، سببا فى فرحنا بدلا من أن يكون نذيرا بالخطر. وتلك هى الخطوة الأولى فى طريق العلم : وهى خطوة طويلة وشاقة ولكنها الطريق الوحيدة إلى الخلاص .

لكن ربما قال بعضهم : على فرض أن هذه التنبؤات ستتحقق يوما ما، فهل تكفى فى إرضاء الضمير الخلقى؟ وهل سيشغل تقدم "الفن العملى العقلى" محل الخير الذى نصبو إليه؟ فعلى الرغم من هذا كله يبدو أن فكرة "الطبيعة الاجتماعية" الشبيهة "بالطبيعة المادية" تشوه النفس الإنسانية تشويها قاسيا . فهى تجرد الإنسان مما يجعله كائنا ممتازا فى العالم الذى نعرفه، ومما يخلع عليه جلاله وعظمته وكرامته السامية، أى من الارتفاع عن مستوى حياته الدنيوية، ومن القدرة على الموت من أجل فكرة، ومن نسيان نفسه فى حنان الإنسان أو فى بطولة التضحية. وأن ترينا أن العلم سيرشده إلى استخلاص أفضل جانب من الظروف الاجتماعية التى تحيط

به، كما يستطيع فى وقتنا الحاضر أن يفعل كذلك فيما يتعلق بالظروف الطبيعية، وستكون حياته أفضل وسيكون أكثر سعادة. وهذه نتيجة لا يحق للمرء أن يزدريها، وبخاصة إذا لم تجد مناسبات للألم بعد اختفاء مناسبات أخرى أقدم منها عهدا . ولكن أمن الممكن أن يقنع قلب الإنسان بهذه النتيجة، وهو الذى لم يخلق على حد تعبير "باسكال" إلا لما لا نهاية له (من النتائج)؟ وهل من الممكن أن يحل هذا المذهب الواقعى الرخيص محل المذهب المثالى الذى ظل، حتى الآن، غذاء الحياة الروحية الإنسانية، إما فى صورته الدينية وإما فى صورته المثالية، والذى أوحى إليها بكل ما أنتجت من عظائم الأمور ومنها نفس هذا العلم، الذى يزعم بعضهم الاحتماء باسمه للتحرر من ذلك المذهب المثالى ؟

إن لهذه الاعتبارات العاطفية تأثيرا قويا فى النفس، أضف إلى هذا أنه لا يمكن دحضها نظرا لأنها اعتبارات عاطفية. وأن أفضل الحجج التى ينصت إليها الإنسان عن طيب خاطر لا تزعزع أركانها إلا للحظة عابرة. ومن الضمير فى هذه المسائل أن يتغلب المرء بأسباب منطقية على عقيدة شديدة الغور فى النفس وعزيزة عليها. لكنها تتقهقر شيئا فشيئا تحت تأثير الظواهر . إن هذا السؤال وهو : هل يمكن أن نوفق بين نبل الحياة الإنسانية وبين الفكرة العلمية عن الطبيعة الاجتماعية أو الأخلاقية، يشبه سؤالا آخر شبها قويا وهو : "أمن الممكن أن يكون الملحد رجلا شريفا؟" لقد ذهب بعض الفلاسفة إلى الرد بالإيجاب، ولكن لم يكن جواب الغالبية الكبرى من معاصريهم إلا جوابا – سلبيا، لأن الصلة بين العقيدة الدينية والأخلاق كانت وثيقة جدا فى نظرهم. وبخاصة لوجود عاطفة واحدة كانت تمزج بين هذين الأمرين مزجاً شديداً. أضف إلى هذا أن الغالبية كانت تنظر بعين السخط إلى كل من يخالفها فى الإجابة، وكانت تشعر باستعدادها لرميه بالفسق، ولو لم يكن ملحدا. واليوم لا يثير إنسان ما هذه

المشكلة. وليس هناك من يفكر اليوم فى أن العلاقة بين الإيمان بالعقائد الدينية وبين القيمة الخلقية لإنسان ما أقل قوة مما كان يتخيلها الناس فيما مضى. أما المؤمنون فيكتفون بالقول بأنه ما كان أجدر غير المؤمنين من الشرفاء بأن يكونوا مؤمنين أيضا. فما السبب فى هذا الانقلاب الكبير؟ لقد كان من الواجب أن يسلم المرء ببداهة الظواهر وأن يقلع من تأكيد رأى تكذبه الأمثلة الواضحة التى يراها كل يوم .

وبالمثل ليس هناك أمل كبير فى حل المشكلة التى يثيرها "تطور العلوم الأخلاقية" بتبادل الحجج بين هؤلاء الذين يؤكدون أن نبل الحياة الإنسانية سيبقى بعد هذا التطور وهؤلاء الذين ينكزون بقاءه، فالزمن وحده هو الذى سيرينا إذا ما كانت المعتقدات أو العوائد المنتشرة فى أنحاء العالم لا تعرض علينا بعض العناصر المتفرقة، وبحسب الحقيقة، كما لو كانت مرتبطة فيما بينها على نحو لا يمكن معه فصل بعضها عن بعض .

وفيما عدا هذا، فهل من الأكيد أن نظريتنا هذه تتنافى مع كل مذهب مثالى، وأنها تقطع الصلة بينها وبين كل ما احتوى عليه ماضى الإنسانية عن عظائم الأمور وجليلها، وأنها تطالب على هذا النحو، بتضحية لن ترتضيها الإنسانية مطلقا. إن "المثالية" مصطلح يستخدمه الفلاسفة فى عدة معانى، وبديهى جدا أن المرء لا يريد استخدامه هنا لكى يدل به فحسب على العملية العقلية الإنسانية التى ترى أن المعانى أقرب إلى الحقيقة من الإحساسات، وأن القوانين أقرب إلى الحقيقة من الظواهر، بل يريد به على وجه الخصوص احتقار المنفعة الخاصة المباشرة الحسية عند مقارنتها بغايات أخرى أسمى مرتبة وأكثر نقاء وأتم ما يكون تجردا من الهوى .

وإذن يجب ألا تكون الألفاظ سببا فى خداعنا ولن نأخذ عذرنا فلربما لم يكن المدافعين عن المثالية مثاليين حقيقيين دائما، كما أنه ليس من

الضرورى دائما، أن يكون ذوو الورع متدينين حقيقة، وأن يكون "الوطنيون" هم هؤلاء الذين يفهمون الواجب نحو الوطن خيرا من غيرهم، وقد يتفق فى الواقع ألا يكون حماة "المثال الأعلى" إلا دعائم للمجتمع على حد تعبير "ابسن". فالمثال الخلقى الأعلى الذى يحتل مكانا رسميا – إذا صح هذا التعبير – فى النطاق العام للآراء الفلسفية فى عصر معين قطعة من مذهبه العقلى والاجتماعى. ومن صالح هذا المذهب بأسره أن يحتفظ بهذا المثال الأعلى . وهكذا، فمن سخرية الزمن أنه يتفق، فى الواقع، أن تدافع المصالح المادية الحقيقية عن أنقى المذاهب المثالية وأسماها بحسب الظاهر، لأنها تجد فى حماية هذا المذهب نفعا لها. أليس المثاليون الحقيقيون فى نفس هذه اللحظة هم هؤلاء الذين يرفضون استخدام الألفاظ من طرف اللسان للتعبير عن عقيدة لا يؤمنون بها، ولا تهدف إلا إلى الاحتفاظ بالأمور الاجتماعية على ما هى عليه؟ أوليس أول الشروط وأكثرها ضرورة فى موقف المثالى أن يكون مخلصا تماما، وأن يحترم الحقيقة احتراما مطلقا لا يتميز فى الواقع عن احترام الإنسان لنفسه، أو عن احترامه للعقل الإنسانى؟ وإذا ارتضى الإنسان ضمنا هذا الحل الوسط، بأن انتهى إلى تأكيد أنه مازال يعتقد رأيا لا يعتقده بحسب الحقيقة، فكيف له أن يرفض مثل هذا النوع من التساهل عندما تحفزه إلى ذلك مصالح ليست أقل إلحاحا أو أقل أهمية؟ وهكذا ينحط المرء شيئا فشيئا، حتى يدافع بأسباب مغرضة، يشعر بها شعورا قويا أو ضعيفا، عن مجموعة من الآراء التقليدية التى لا يستطيع التأكد من أنها حقيقة. وليس هناك ما هو أشد مضادة للمثالية (من هذا المسلك).

وعلى خلاف ذلك ليس هناك ما هو أشد مطابقة للمثالية من البحث العلمى – الجدير بهذا الاسم – عن الحقيقة، ولو كان ذلك فى المسائل الأخلاقية والاجتماعية، ودون فكرة مبنية على النتائج التى قد تفضى إليها

الحقائق التي يكشف عنا. وإذا لم نتحدث عن الإخلاص للإنسانية – ذلك الإخلاص الذي يهب الحياة لمجهود ربما لم يشهد العالم نفسه تطبيقاته العملية فلربما كان البحث العلمي الذي يوجه بأسره للسعي وراء الحقيقة، بصرف النظر عن كل شيء سواها، أكمل صورة من صور المجهود غير المغرض. إن الدفاع عن نظرية المثالية، لأنها مثالية ولأنه يحسن الدفاع عن النظريات المثالية لتحقيق مصلحة أخلاقية واجتماعية سامية – عزيمة تعتمد على أساس عاطفة طيبة. ولكنا نرى أن هذه العزيمة تعتمد أيضا على اعتبارات نفعية . وربما قامت هذه الاعتبارات على أسس فاسدة، إذ من يدري أن هذه الاعتبارات تكون مجدية دائما من الوجهة الاجتماعية؟ ومن الأكيد أن هذه الاعتبارات ليست مثالية؟ إن خليفة كبار المثاليين القدماء ليس ذلك الذي يصر على تعضيد آراء ميتافيزيقية أو أخلاقية غير علمية لا يمكن الدفاع عنها، بل هو العالم الذي يدرس الحقيقة الطبيعية أو الأخلاقية، وقد زود بحماس هؤلاء المثاليين في إيمانهم بالعقل وتعطشهم إلى الحقيقة .

التفكير الأخلاقى فى عصر العقل (القرن 17، 18)

كان البحث فى المسائل الأخلاقية فى العصور الوسطى وفى عصر النهضة يساير الطابع الدينى ويتأثر به. ومع بداية القرن السابع عشر بدأت المفاهيم الأخلاقية تستقل تدريجيا عن الدين حتى وصلت إلى حد القطيعة النهائية فى القرن الثامن عشر .

وقد كان من أسباب هذه القطيعة تناقض الفلسفة الأخلاقية التى تؤسس على الدين. فقد كانت قاعدة البناء هى الاعتقاد بإله خالق لا نهائى فى رحمته وفى قدرته وفى عنايته بالعالم .

كيف يمكن للعقل أن يدافع عن هذه القاعدة ؟ نلاحظ أن الفيلسوف سبينوزا وبعده فولتير وديدرو ودولباخ والموسوعيين، نلاحظ أن هؤلاء وأمثالهم أنما يشكوّن فى هذه القاعدة الدينية . وحجتهم فى ذلك هو وجود الشر فى العالم (مثل النقص الخلقى وهو شر ميتافيزيقى أى فائق للطبيعة وعلته غير معروفة، ومثل الشرور الفيزيقية الطبيعية وما تجلبه من آلام مثل المرض والألم والجوع والموت، ومثل الشر الأخلاقى كالخطيئة والإجرام وكل ما يجلبه الخروج على قوانين الجماعة).

كيف يمكن للفيلسوف أن يوفق بين وجود هذه الشرور فى العالم وبين العناية الآلهية المفروضة؟ تقول الكنيسة أن علة الشر وسببه فى العالم هو الخطيئة الأصلية، ويرى الفيلسوف أن هذا القول لا دليل عليه، ومن ثم فلا أقناع فيه. فالقول فى الآلام التى يتعرض لها الحيوان، هل يعاقب الحيوان من أجل خطيئة آدم، ولكن ما شأن الحيوان بهذه الخطيئة ؟ أليس فى هذا ظلم صارخ ؟ وهل يمكن أن نسلم بأن الحيوان لا يحس ولا يتألم كما زعم "ديكارت" حين اعتبر سلوك الحيوان مجرد ردود أفعال ميكانيكية؟

ومن ناحية أخرى، كان الفيلسوف "بسكال" فى القرن السابع عشر يرى أن الاعتقاد فى خطيئة أصلية يسبب إزعاجا للعقل البشرى، ذلك أنه ليبدو "أن أبعد ما يكون عن العقل أن يعاقب إنسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ آلاف السنين".

ذلك أنه من الغريب حقا أن نحكم على طفل بالألم من أجل خطيئة لم يرتكبها بل لم يعرف عنها شيئا إلا من كتب التاريخ. وهكذا يبدو أن تعليل وجود الشر بالخطيئة الأصلية لا يمكن أن يخضع لمنطق العقل لأنه من الفروض الصعبة التى تتعارض مع حرية الإنسان كشرط لكل عمل أخلاقى.

ويتضح من هذا العرض أن فلاسفة العصر الكلاسيكى قد ساهموا فى هدم نفس الحجج الدينية التى استندت إليها الأخلاق الدينية. وقد وصل الأمر عند بعضهم حد إعلان بطلان تلك الحجج باسم العقل. ويمكننا بهذا الصدد أن نتأمل موقف "اسبينوزا" من فكرة العناية الآلهية .

إن إله "اسبينوزا" لا صلة له بإله العقيدة الصحيحة إلا من حيث اشتراكهما فى الاسم فقط (اسم الجلالة)؛ ذلك أن ما يصدر عن الطبيعة الإلهية من خير إنما يصدر بالضرورة باعتباره خاصية تتصل بطبيعته كما كانت طبيعة المثلث تحتفظ هى الأخرى بخواص ثابتة. إذا كان فعل الله يصدر من غاية، فمعنى ذلك أنه يشتهى ما هو بحاجة إليه، وهذا فى نظر "سبينوزا" يتعارض مع وصفه بالكمال اللامتناهى .

ونجد الفيلسوف المادى "دولباخ" يسخر تماما من العقيدة، ويرى أنها نسيج من المتناقضات. ففكرة الله هى ضلال يشترك فيه العديد من أفراد النوع البشرى. إذ كيف يمكن القول بأن الله يحب النظام، فى حين أنه لا يستطيع أن يمسك بزمامه؟ وكيف يمكن القول بأنه إله عادل فى حين أن

الكثير من الأبرياء يعانون من مظالم لا تنقطع؟ إن الوجود الحقيقـــى هـــو للمادة التى تتفاعل وتتطور دون غاية أو شعور.

وإذا كان "سبينوزا" يقرر بأنه لا مجال للاعتقاد فى حرية الإنسان، فإنه ذلك يحتمه نسقه الفلسفى الذى يجعل السلوك البشرى نتيجة ضرورية للطبيعة الإلهية. فالإنسان عند "سبينوزا" يعانى من خدعة تتلخص فى أنـــه ينسب لنفسه حرية فاعلة :

إذا افترضنا أن حجرا مقذوفا فى الفضاء يحس بحركته رغم أنـــه يجهل اليد التى دفعته، فإن هذا الإحساس ربما دفعه إلـــى اعتبـــار نفـــسه الفاعل والمحرك. ونحن فى جميع أفعالنا لسنا سوى هذا الحجر. فقد يخيل إلينا أننا نحن المسئولون عن أعمالنا. وهذا صحيح إلى حد ما، ولكن هـــل نحن الذين صنعنا أنفسنا على ما هى عليه من طبيعة ؟

إن الإنسان فى سلوكه إنما يخضع لمؤثرات غريزية كما يخـــضع لظروف البيئة الطبيعية والاجتماعية. ويـــرى "ســـبينوزا" أنـــه لا مجـــال للاعتقاد فى خلود الروح، ومع ذلك فإنه يسلم بخلود الجانب الروحى فـــى الإنسانية، ويقصد العلم والعقل وهو جانب غير شخصى أو فردى .

أما "دولباخ" فإنه رأى فى الاعتقاد بخلود الروح ضـــررا يـــصيب الإنسانية، ذلك أن هذه الأخيرة قد أهملت فى إصلاح أحوالها الدنيوية أملا فى الإعداد لحياة أخروية تخلو من كل عيب أو قصور .

وفى القرن الثامن عشر كان "فولتير" يؤمن بوجود الله ولا يعتقـــد بخلود الروح : ففى نص ساخر له نجد محاورة بين أحد المجانين ولأحـــد الأصحاء يمكن أن تثير تساؤلات ناقدة عن طبيعة الروح وعلاقتها بالجسد. يقول النص فى حديث موجه إلى المجنون :

"أعلم يا صديقى أنه على الرغم من أنك فقدت الحس المـــشترك، فإن روحك تظل شفافة وطاهرة وخالدة مثل أرواحنا، ولا تختلف عنها إلا

فى حيز الإقامة، فالنوافذ عندك مغلقة، والهواء لا يتجدد، وروحك مهـددة بالاختناق".

أما المجنون فإنه يعلم أن الأمر على عكس ذلك تماما بما له مـن رؤية ثاقبة تنبثق من أعماقه فيقول : "إنكم يا أصدقائى تفكرون فى الأمـر على طريقتكم أما أنا، فلدى نوافذ مفتوحة مثل نوافذكم، خصوصا وأنـى أرى نفس الأشياء التى ترونها وأسمع نفس الكلمات. ومن الضرورى إذن أن تكون روحى قد أساءت استخدام الحواس أو أن تكون من نوع ردىء، وباختصار فإما أن تكون روحى مجنونة بذاتها، وإما أن لا يكون لا وجود على الإطلاق".

ونلاحظ أن جانب الخلود الذى تهتم له الأخلاق إنما هـو خلـود الذكرى. وإذا كانت الذاكرة ترتبط بحياة البدن وتضعف عنـد الـشيخوخة وتختفى فى بعض حالات المرض، فهل يمكن الاعتقاد بأنها تبقـى بعـد انحلال البدن؟ وهل يمكن للفرد الذى يثاب أو يعاقب فى الحياة الأخرة أن يتذكر أعماله الدنيوية التى استوجبت ثوابه أو عقابه ؟

لقد رأت فلسفات عصر العقل أن هذه (الذكرى) غير ممكنـة، لأن التذكر يتوقف على سلامة البنية الطبيعية، ومن الممكـن لأى صـدمة أن تتسبب فى زوال الذاكرة بالموت الذى يسبب انحلالا تاما للأعضاء.

لاشك أن القائلين بذلك قد غفلوا عن أن الله قادر على كل شـىء، ويمكنه أن يجمع ما تفرق أو اندثر من بقية الجسد الميت وأنه يعيـد إليـه الذكرى .

وإذا انتقلنا إلى مسألة الضمير الأخلاقى، فإننا نلاحظ أنه يستند فى الفلسفة المسيحية إلى مبدأ لاهوتى يقرر أن صوت الضمير الذى نـسمعه فى داخلنا إنما هو صوت الله.

وفى القرن الثامن عشر تبين للرحالة أن ما يعتبره الغربيون خيرا أو شرا، ليس كذلك عند البدائيين الأمريكيين، وفى هذا يتساءل "ديدرو"، إذا كان الله يوحى إلى الناس ما هو خير وما هو شر، عن طريق صوت الضمير، فلماذا يوحى إلى بعض الناس بأن نوعا من السلوك أمر واجب، وإلى آخرين بأنه من الأمور المباحة وإلى سواهم بأنه معصية وإثم؟ لماذا كان تعدد الزوجات مباحا فى بعض المجتمعات ومثيرا للامتعاض فى مجتمعات أخرى؟ ولماذا لا تخجل المرأة الزنجية من عريها؟

إن هذه التساؤلات إنما تستهدف إخضاع المبادىء اللاهوتية للعقل وتنتهى بها إلى فشل ذريع. وقد أشار الفيلسوف "كانط" إلى هذا الفشل وحاول أن يتجنبه عندما قبل تلك المبادىء على أنها مسلمات للحياة الأخلاقية فحسب، كما سيتضح فى دروس قادمة .

فلسفة الواجب عند "كانط":

"كانط" هو أكبر فلاسفة الأخلاق على الإطلاق وقد كانت نقطة الضعف فى الفلسفات الأخلاقية السابقة عليه هى أنها كانت متفائلة كل التفاؤل، فاعتقدت فى الإنسان وثباته أكثر مما يستطيعه الإنسان. أما "كانط" فإنه كان يعرف قدرة الإنسان وعجزه، كما كان يسلم بما بين القدرة والعجز من اجتهاد ومجهود. فالمجتهد يعرف ضعفه وعجزه ويعرف أيضا سمو الغاية التى يتطلع إلى الوصول إليها .

ولد "كانط" بألمانيا بمدينة كونيجسبرج سنة 1724 وتوفى والده وهو لم يتجاوز سن التاسعة. أما والدته فقد عاشت إلى أن بلغ الرابعة عشرة من عمره. وكان للتربية التى تلقاها من والدته أثر كبير فى فلسفته بوجه عام وفلسفته الأخلاقية بوجه خاص. وكانت هذه السيدة بروتستانتية من أتباع "سبسنر" وهو مؤسس مذهب دينى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر يدعى المذهب التقوى، ويحاول إحياء العقيدة المسيحية

البروتستانتية، فجاء أكثر تطرفا منها. ويتضمن المذهب التقوى التصريح بأنه لا يقوم بين الإنسان وبين الله أى حاجز من الناس أو السلطان أو الشعائر أو الصلوات . فالإنسان يتوجه إلى الله ويخاطبه لا عن طريق الصلوات المحفوظة، بل عن طريق الصلاة الخاصة، وهو يحاول الوصول إلى الخلاص بوسائله الخاصة فيشعر بنعمة الله فى أعماقه. هذا الاتصال المباشر بالله هو ما تعلمه "كانط" من والدته، وواضح أنه لا نكر فيه للكنيسة أو التجسيد أو الثالوث الأقدس .

درس "كانط" الفلسفة بالمدرسة الثانوية إلى جانب الطبيعيات والرياضيات، ثم أكمل دراسته بجامعة كونيفسبرج وأصبح أستاذا بنفس الجامعة سنة 1770. وقد كانت الثقافة العلمية والفلسفية التى اكتسبها "كانط" هى التى جعلته يتحرر فى أفكاره من الأحكام المفروضة عليها. وكانت الفلسفة "السائدة" فى عصر كانط (القرن الثامن عشر) فلسفة ملحدة إلا أنه لم يصبح ملحدا. كما كان "كانط" قد درس فى الجامعة على يد تلامذه المذهب العقلى (أى فلسفة القرن السابع عشر) .

وهذا المذهب لم يكن ملحدا، بل كان فلاسفته يقررون وجود الله وخلود النفس استنادا لما للعقل من سلطة كبيرة. ومع ذلك فإن "كانط" لم يسايرهم ولم يقبل حكم العقل النظرى فيما يختص بالمعتقدات الدينية . ورأى أن استخدام العقل فى التفكير فى المسائل الميتافيزيقية – بوجه عام ومسألة وجود الله بوجه خاص – سيؤدى فى نهاية الأمر إلى القول بأن العقل لا يستطيع بقدرته الخالصة تقرير وجود الله. ففى رسالة كتبها سنة 1763 بعنوان "الأساس الوحيد الممكن لإقامة برهنة على وجود الله" يبين أن هذا الأساس لا يمكن قبوله طالما أنه يستند إلى العقل. أما المجال الوحيد الممكن لمعرفة الله فهو ميدان الواجب الأخلاقى. وهنا نرى تعارضا فى حياة "كانط" الفكرية بين عوامل سلبية إنكارية مصدرها العلم

والعقل، وعوامل إيجابية تقريرية مصدرها الدين والأخلاق. وهكذا أيضا نرى أن الإيمان الدينى يتحول إلى إيمان بالواجب وإلى فلسفة أخلاقية .

وقد كانت الفلسفة الأخلاقية منذ القدم تعرض أحد موقفين : أولهما يسير فى ركب الفلسفة الأخلاقية الأرسطية أو الرواقية أو الأبيقورية، وثانيهما يتبع نصوص العقائد الدينية ولا يرى ضرورة لاقامة جديد فى الميدان الأخلاقى. وكلا الموقفين دليل على عدم وجود فلسفة أخلاقية منذ العصور القديمة وحتى أواخر القرن الثامن عشر .

وربما كان سبب هذا التخلف فى ميدان فلسفة الأخلاق راجع إلى خوف الفلاسفة من الإضرار التى قد تترتب على تورط العقل، ومنها الشك الهدام الذى قد يترك آثارا وخيمة على الإنسانية إذا كان منصبا على قيمها. وكان هذا الخوف من التورط فى مسائل الأخلاق موجودا عند "ديكارت" فهو يقول عن هذه المسائل : "إن هذه الأجسام الهائلة لعسير رفعها إذا هوت، أو المحافظة عليها إذا تزعزعت، وسقوطها لا يكون إلا مروعا" .

كان هذا الخوف إذن هو الباعث الحقيقى على عدم تعرض الفلاسفة للتجديد فى الأخلاق، وهو ما دعاهم إلى إتباع فلسفات أخلاقية موجودة من قبل وموثوق بها، أو إتباع الدين وقواعد. مع محاولة إقناع العقل بموقف الدين من المسائل الأخلاقية .

من هذا نرى أنه إذا كان "كانط" مجددا فى الأخلاق فإن هذا التجديد كان يعتبر ثورة فكرية لها خطرها، ولا تقل أهمية عما قام به من إنجاز فى الميدان الفلسفى النظرى .

ويمكننا الآن أن نتساءل عن الأسباب التى أدت بالفيلسوف "كانط" إلى رفض المواقف الأخلاقية القديمة التى ظهرت فى الفلسفة اليونانية .

أولا : الفلاسفة القدماء لم يصوروا فى الأخلاق موقف الإنسان العادى، صوروا فقط موقف الإنسان الذى يريد أن يكون حكيما، ومن

المعروف إن الإنسانية المعتادة لا تتطلع إلى هذا المثل الأعلى بل هي تسير في الحياة بما لديها من نور ضعيف هو نور الضمير أو الشعور، وهي تتقدم إذا استطاعت التقدم أو تبقى على حالها دون أن تتقدم .

ثانيا : يرى "كانط" أن القدماء لم يكشفوا عن المعاني الأخلاقية كما تظهر بفضل تحليل صادق لضمير الإنسان المعتاد فقد كانت الفضيلة عندهم مثلا هي وظيفة طبيعية تؤدى على أحسن وجه .

عند سقراط، الفضيلة هي في الفكر الصائب، والفكر الصائب هنا هو أداة تستخدم على أحسن وجه؛ تماما كما تؤدى السكين وظيفتها في القطع حين تقطع الأشياء جيدا .

وكان أفلاطون يقول أن فضيلة الحس في الاعتدال، وفضيلة الإرادة في الشجاعة، وفضيلة الذكاء هي الحكمة ومن هذه التعريفات عند أفلاطون نرى أن الأمر يتصل بوظائف عادية للطبيعة الإنسانية تصل إلى درجة الكمال في الأداء .

ونرى عند أرسطو عبارة تقول : "أن الفضيلة بالنسبة للعين هي أن ترى بوضوح، وبالنسبة للحصان أن يجري جيدا أو أن يتحمل راكبه، أما فضيلة الإنسان الأمين فهي تتلخص في أداء الوظيفة التي يختص بها".

من هذا كله يتضح أن الإنسان الفاضل عند الأقدمين هو الذي يصل إلى الكمال فيما يتخصص فيه من نشاط، أما اضطراب الوظائف الطبيعية أو قصور الأداء أيا كان نوعه، فإنه هو الرذيلة بعينها.

وهكذا يتضح أن لا مجال للفصل بين الميدان الصناعي التقني والميدان الأخلاقي النظري عند الأقدمين فالفضيلة في الصناعة أو الأخلاق تبدأ بالتخبط وتحتاج إلى التدريب والممارسة وتنتهي بالوصول إلى الكمال. وربما شعر الأقدمون بضعف موقفهم وإخفاقهم في الخلط بين الميدانين،

فانتقلوا إلى ميدان جديد يحدثوننا فيه عن سعادة الحكم بالمشاهدة والتأمل باعتبارها مثلا أعلى .

ثالثا : أن المثل الأعلى الذى بحث عنه القدماء فى الميدان الأخلاقى هو مثل أعلى بالمعنى النظرى أو الميتافيزيقى وليس مثلا أعلى بالمعنى الواقعى، ولاحظ "كانط" من مواقف الرواقيين أنهم لم تكن أقوالهم أخلاقية بمعنى الكلمة؛ لأنهم كانوا سيحثون عن عوامل النجاح والسيطرة فى الميدان الأخلاقى. فقد كان الفيلسوف الرواقى يتطلع إلى الذروة العليا فى الأخلاق وذلك بإرادته وقوته وسيطرته على حياته العقلية والانفعالية، كما كان الرواقى يتطلع إلى معرفة كل شىء ويستطيع تجنب كل شر سواء كان ألما أو مرضا أو نقصا أو أثما أو خطيئة. فالإنسان الفاضل هو الإنسان الناجح الذى يكاد يشبه الآلهة بما لديه من قوة وسطوة. وتظهر هنا إرادة القوة لا إرادة الفضيلة، ولا يبتعد أرسطو كثيرا عن هذا المفهوم .

وهكذا يتضح مما تقدم أن الفلسفة القديمة قد عرفت الحكمة والقوة والقدرة والإتقان، ولكنها لم تعرف الطيبة، فى حين أن الفيلسوف "كانط" يبدأ فلسفته الأخلاقية بهذه العبارة: "ليس هناك قيمة أكبر من قيمة الرجل الطيب صاحب الإرادة الطيبة" .

دور العقل فى ميدان الأخلاق :

هل للعقل سلطة فى ميدان الأخلاق ؟ وما هى تلك السلطة بالضبط؟ يميز "كانط" بين نوعين من العقل أو بين معنيين للعقل: عقل نظرى (أو خالص) وعقل عملى. أما الأول وهو العقل المنطقى الخاضع لمبدأ عدم التناقص والذى يتقدم فى مجالات الرياضة والعلوم، هذا العقل لايمكنه أن يعين الإنسان على العمل الأخلاقى القائم على الاختيار بين بدائل، وأما الثانى وهو العقل العملى فقد اكتشفه "كانط" بعد مطالعته لكتابات الفلاسفة الإنجليز مثل شافتسبورى، وهتشسون وهيوم، والعقل

العملى فى النهاية ليس سوى موقف شعورى حدسى يفرض سلطته فى الميدان الأخلاقى . فالفعل الخير ليس موضع تفكير عقلى مجرد وليس نتيجة استدلال عقلى خالص، بل هو موضع شعور مباشر، أى إحساس روحى باطنى وهذا الإحساس الباطنى الذى يميز العمل الأخلاقى هو أيضا الذى يميز العمل الفنى ويكشف ما به من جمال .

ولم يكن الفضل لفلاسفة الإنجليز وحدهم فى توجيه "كانط" نحو اكتشاف العقل العملى، ذلك أن "كانط" كان معجبا أيضا بأفكار الفيلسوف الفرنسى "جان جاك روسو". فى "مقال عن الآداب والصناعات" بين "روسو" أن اكتشاف الصناعات قد أدى بالإنسان إلى نسيان حياته الروحية. ولذا فهو يحثه على العودة إلى الحالة الطبيعية التى كان فيها الإنسان طيبا فاضلا قادراً بطبعه على عمل الخير والفضيلة . ومن هذا المقال تنبه "كانط" إلى وجود قوة فى الإنسان تؤدى إلى الخير بطبيعتها. وفى كتاب "إميل" تحدث "روسو" أيضا عن سلطة الشعور وقال عنه أنه غريزة إلهية والضمير ليس شيئا آخر سوى الضمير الذى يقود الإنسان إلى الفعل الفاضل .

وهكذا ظهرت فلسفة أخلاقية جديدة عند "كانط" يقودها العقل العملى وتعتمد على تأثيره العابر بالفلسفة العقلية، كما تعتمد على تأثره أيضا بالأخلاق الشعورية، وتقوم أولا وقبل كل شىء على إيمانه بقداسة الواجب .

منهج الدراسة الأخلاقية عند "كانط" :

كانت الكتب الأساسية التى تناولت فلسفة الأخلاق عند "كانط" هى حسب ترتيب ظهورها :

1- الأسس الميتافيزيقية للأخلاق – سنة 1784 م .

2- نقد العقل العملى – سنة 1788 م .

3- الدين فى حدود العقل الخالص – سنة 1794 م .

وكان المنهج الذى أتبعه كانط فى تناول مشكلات الأخـلاق يمـر بثلاث مراحل :

1- المرحلة الوصفية : وفيها لا تدرس المعانى الأخلاقية لـذاتها وفـى ذاتها، وإنما تدرس حسبما تظهر فى الواقع عند الناس وبوجه خـاص عند من يهتمون بمسائل الأخلاق. والدراسـة هنـا تقتـصر علـى استخلاص المعانى الأخلاقية التى يمكن للفيلـسوف أن يـدلل علـى صحتها، كما تعمل على وصف المثل الأعلى الأخلاقى وتكشف عـن أراء من يعتبرهم الناس حكماء .

2- المرحلة الاستدلالية : وفيها نبدأ بالمعانى الأخلاقية التى اكشفناها فى التجربة عند الناس، ثم نستدل على صحتها نظريا ومنطقيـا بعـد أن لمحنا وجودها تجريبيا وواقعيا . ونلاحظ أننا فى مرحلـة الوصـف انتقلنا من التجربة والواقع إلى المعنى الذى تحمله التجربة أمـا فـى مرحلة الاستدلال ننتقل من المعنى إلى أسـاس صـحته المنطقيـة. والاستدلال لايتناقض مع الوصف بل يعتمد عليه ويبدأ بنتائجه ويرتبها ترتيبا كاملا ثم يقدمها خالصة للعقل الناظر. وفى المرحلة الاستدلالية ننتقل أيضا من مبادىء الأخلاق السامية إلى المعانى الأخلاقية العملية التى نجدها فى التجربة، فنستدل على الأخيرة بالأولى، أى نستدل على النتائج بالمبادىء. ومن هذا يتضح لنا أن الاسـتدلال فـى الأخـلاق يختلف عن الاستدلال فى علم الطبيعة. فنحن لا نبحث صحة مبادىء الأخلاق بتحققها فى التجربة بل نلتمس صـحة التجربـة باكتـشاف المبادىء الأخلاقية التى تنبثق عنها تلك التجربة والتى لا تقوم بدونها تجربة أخلاقية وربما أمكنا على الأحرى أن نقرّب بين منهج الأخلاق والمنهج الرياضى. فكلاهما استدلال وكلاهما يستغنى عن التجربة .

3- المرحلة الفلسفية الميتافيزيقية : هذه المرحلة تكاد تكون فلسفية بحتة، فإذا كنا فى المرحلة الاستدلالية نبحث عن علة المعانى الأخلاقية، فإننا نتساءل فى هذه المرحلة : لم كان هناك أخلاق؟ ولم اتخذت الأخلاق طابعا معينا؟ وفى الإجابة عن هذه الأسئلة تظهر علاقة الأخلاق بالموضوعات الإنسانية الأخرى كما تظهر علاقة الإنسان بالعالم .

المرحلة الوصفية

الرجل الطيب هو المثل الأعلى الأخلاقى فى نظر الناس. فما معنى الطيبة ؟

يجيب كانط عن هذا السؤال فى كتاب "الأسس الميتافيزيقية للأخلاق" ويقول : "لا يمكن أن نتصور فى هذا العالم بل حتى خارج هذا العالم، شيئا لابد من اعتباره طيبا بصفة مطلقة إلا الإرادة الطيبة ذاتها، ذلك أن جميع الصفات المادية والعقلية التى قد يتحلى بها إنسان معين، مهما أدت إليه تلك الوسائل من نتائج طيبة أحيانا، فإنها يمكن أن تستغل كوسائل لغايات شريرة . بل أن الصفات الخلقية ذاتها مثل الاعتدال وضبط النفس يمكن أن تتخذ وسيلة للقيام بأعمال شريرة أيضا . أما الإرادة الطيبة فإنها هى وحدها الخير، إنها هى الخير بصفة مطلقة" .

والإرادة طيبة لا بنجاحها فى ميدان العمل ولا بأتمامها لمشروع خاص ولا بظهور نتائجها فى المجتمع ولا بتقدير الناس لها، بل هى طيبة فى ذاتها لأنها "تستطع نورها وبهائها" كما يقول كانط .

والعقل هو الذى يقود الإرادة الطيبة. وهو إذا حاول قيادة الإرادة فى سبيل منفعة مادية، فإنه لا ينجح فى ذلك نجاح الغريزة التى وجدت فى الإنسان لتحقيق مطالب الحياة. فالعقل فى الإنسان وجد لغاية، وغايته هى تحقيق الإرادة الطيبة فى ذاتها مستقلة عن الميول والرغبات. وهذا على

العكس تماما عما سنجد عند الفيلسوف هنرى برجسون الذى سيعتبر العقل قدرة لتحقيق مطالب العمل.

وإذا كانت الاتجاهات الدينية هى الأصول البعيدة التى استندت إليها الأخلاق عند كانط، فإننا نلاحظ أن الاتجاه البروتستانتي لا يعتبر الإرادة خيرة بما يصدر عنها من نتائج، إذ ربما صدر عن الإرادة الطيبة عملا قاصرا، أو ناقصا على الرغم من توفر حسن النية. وعلى العكس من ذلك كانت جماعة الشيوعيين تعتقد أن الإنسان الطيب يعرف بعمله وبالنتائج الإيجابية التى يحققها فى حياته. أما الاتجاه الوسط فهو الذى يعتقد أن الإرادة الطيبة تنتج إن عاجلا أو آجلا نتائج طيبة وهذا الموقف الأخير هو الذى يتبناه كانط. فإرادة كانط الطيبة تقترب كثيرا من النية الحسنة وتبتعد تماما عن الإدارة التى لا تقيم إلا بأعمالها على الرغم من الثقة التامة فى ظهور النتائج الطيبة فى نهاية المطاف .

ونلاحظ مما تقدم أن الإرادة الطيبة ليست شيئا آخر سوى العقل ذاته فى اتخاذه لقرارات عملية. فلو تصورنا كائنا لا يخضع لرغبات حسية، فإن هذا الكائن العقلى الصرف هو صاحب إرادة طيبة. وإذا كانت الإرادة الطيبة لا تخضع لأى رغبة حسية أو منفعة، فهى فى النهاية ليست سوى ضرورة الفعل حسب ما يمليه العقل، أنها إرادة الواجب .

يقول كانط فى القسم الأول من كتاب "الأسس الميتافيزيقية للأخلاق: "إن الذكاء وسرعة البديهة والقدرة على إصدار أحكام وسائر المواهب الموجودة فى النفس، وحتى الشجاعة والعزيمة والمثابرة باعتبارها من الصفات الخاصة بالطباع، هذه كلها أشياء طيبة ومرغوب فيها لأنها مواهب طبيعية، غير أنها تصبح سيئة وشريرة إذا كانت الإرادة التى تستخدمها شريرة أو سيئة. وفيما يختص بمواهب الحظ أيضا نجد أن الجاه والغنى والثروة والتقدير والصحة هى فى مجموعها تولد الثقة فى

النفس، وقد تتحول هذه الثقة إلى غطرسة وكبريـــاء إذا انعـــدمت الإرادة الطيبة التى توجهها إلى غاية كلية وعامة" .

ويقول فى نفس الموضع : "إن ما يجعل الإرادة طيبة لـــيس مـــا تحققه من أعمال أو إنجاز أو نجاح، وليس الاستعداد لبلوغ هذا الهدف أو ذاك بل إن ما يجعل الإرادة الطيبة طيبة هو الإرادة ذاتها . فهى فى ذاتها أسمى من كل ما يمكن أن نحققه بواسطتها، حتى وإن كانت محرومة من القدرة على تحقيق أغراضها سواء كان ذلك بسبب سوء الحظ أو بـــسبب طبيعة سيئة ناقصة ".

ويتضح من هذين النصين أن الإرادة الطيبة هى الإرادة التى تطيع الواجب. فالفعل الطيب هو الفعل الواجب . والواجب هـــو شـــرط الإرادة الطيبة، وإذا قورن فعل الإرادة الطيبة بالأفعال التى تنزع إليها الطبيعـــة، فإن الأول يبدو واجب الأداء .

ما طبيعة الواجب؟ وما الدافع إليه ؟

الواجب هو ضرورة الفعل دون دافع حسى أو شعورى ودون أن يكون صادرا عن تعود يفقد صاحبه اليقظه ويسلب الواجب ضرورته .

والشعور الأوحد الذى يمكن أن يثيره فينا فعل الواجب هو الشعور بالاحترام. فاحترام القانون هو الذى يفرض علينـــا طاعتـــه، والـــصيغة الصورية للقانون هى "لابد" أى لابد من القيام بالفعل الأخلاقى سواء أكان صدقا أو أمانة أو أحسانا .. إلخ . وصوت الضمير الأخلاقى يردد :

"أفعل بحيث يصدر فعلك عن احترام القانون"

"افعل بحيث تصبح قاعدة فعلك قانونا"

"افعل بحيث تصبح قاعدة فعلك قانون لجميع الناس" .

ولا يقصد بالقانون هنا إمكان تعميم الفعل الخلقى حقيقة، بل يقصد به إمكان جعل الفعل موضع احترام .

المرحلة الاستدلالية :

بعد الكشف عن المثل الأعلى الذى نجده عند من عرفوا بسمو الأخلاق، وبعد أن توصلنا إلى فكرة واضحة عن معايير الفعل الأخلاقى الخالص وعن شروط الحياة الأخلاقية، يرى كانط أننا بهذا لم نتجاوز مرحلة الوصف. ولذا ينبغى أن ننتقل إلى المرحلة التالية وهى مرحلة الاستدلال، وذلك للأسباب الآتية :

أولا : كان لابد أن نبين أن المعانى الأخلاقية التى اكتشفناها مثل معنى الطيبة ومعنى الإرادة الطيبة ومعنى الواجب على الرغم من العثور عليها فى التجربة الإنسانية، فإنها ليست مستمدة منها. فقيمة تلك المعانى فى أنها مفروضة على التجربة ذاتها. والعقل فى سلطته العملية الحاكمة هو الذى يعطى أساسها ويوطد سلطانها فى النفس .

ثانيا : أن الاستدلال ضرورة لتبرير الحياة الأخلاقية ذاتها، وذلك لأننا إن لم نستدل على صحة المبادىء والمعانى التى تكشفت لنا فى التجربة، فإن السبيل مفتوح لحياة سهلة تسودها سلطة الشهوات والمنافع والأغراض. أما إذا أوضحنا المبادىء والمعايير الأخلاقية أتم وضوح وإذا أظهرنا فى صيغتها الخالصة الصافية المجردة وإذا بينا صدور تلك المبادىء والمعايير الأخلاقية من سلطة العقل الحاكم أو من القدرة العملية للعقل، فإننا عندئذ نكون فى مأمن من أى خروج عن جادة الصواب كما ستتسع صدورنا لأوامر القانون الأخلاقى.

ثالثا : إذا اقتصرنا على مرحلة الوصف، فإنه قد يخيل إلينا أن التجربة هى المحك أو المعيار لكل عمل أخلاقى. بينما الاستدلال يبين لنا أن القانون الأخلاقى ذاته هو المعيار سواء تحقق فى التجربة أو لم يتحقق. والتجربة عند "كانط" قاصرة، إذ من الممكن أن نعثر فى التجربة على

أفعال كثيرة متفقة مع الواجب، ولكننا قد نعجز عن الكشف عن فعل واحد قام به صاحبه بمقتضى الواجب.

معنى القانون الأخلاقى :

إن القانون الأخلاقى هو وصية أو أمر، أو وصية فى صيغة أمر، وهو أسمى ما يمكن تصوره فى أى طبيعة عاقلة . والأمر إما أن يكون مشروطا وإما ألا يكون مقيدا بشرط، ومثاله فى الحالة الأولى إذا فعلت كذا نلت كذا . وهذه الصيغة لا يمكن أن تكون هى المطلوبة فى الأخلاق، لأن الفعل الأخلاقى لا يمكن أن يكون وسيلة للحصول على غرض معين . أما فى الحالة الثانية فهو أمر مطلق ومثاله : "لا تكذب"، "لا تسرق" "لا تشهد الزور" .. إلخ، ونلاحظ فى صيغ الأمر هذه أنها صيغ سلبية أى أنها "نهى". ولهذه الصيغ السلبية أهمية لسببين :

1- لأن النهى أكثر توكيدا فى جميع اللغات من الأمر الصريح .
2- أن النهى المطلق أمر قاطع، أما الصيغ الإيجابية فهى عرضة للتأويلات والانحراف فى التفسر .

وبناء على ما تقدم يتضح لنا أن الفعل الأخلاقى هو فعل إنسان يطيع أمرا مطلقا (لا شرط له) صيغته سلبية أكثر من كونها إيجابية. وهذا الأمر المطلق هو بوجه عام "أطع القانون ولا تعصاه" وهذا يعنى أيضا :

"أفعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا". ويعطينا "كانط" بعض الأمثلة التى توضح القانون، منها :

1- إنسان يائس، انتابته الكوارث، يرغب فى الحياة ويفكر فى الانتحار، وهنا يمكنه أن يتساءل : هل أفعل أو لا أفعل؟ وإذا فعلت هل يمكن أن يكون فعلى هذا فعلا خلقيا فاضلا؟ وهذا التساؤل يرد بالأحرى إلى تساؤل آخر هو : هل يمكن لقاعدة فعل أن تصبح قانونا ؟ أى هل يمكن أن يخضع لها كل إنسان يتعرض لظروف تماثل ظروفى؟

ولكن ما قاعدة فعلى هذا؟ هذه القاعدة هى : حبا لنفسى ولراحتى أترك الحياة. ولكن هذه القاعدة لايمكن أن تصبح قانونا فهى لا تحمل ضرورة ما لأنها متناقضة مع ذاتها. وكأن صاحبها يقول : "يجب علىّ قتل نفسى حبا لنفسى" .

2- إنسان يستدين وهو يعلم مسبقا أنه عاجز عن الدفع، هل يمكن أن يكون هذا الفعل فاضلا؟ نبحث هنا عن قاعدة الفعل، ونحاول تحويلها إلى قانون. القاعدة هنا هى: عد بشرط ألا تفي بوعدك. هذه القاعدة تتناقض مع صفة القانون الأخلاقى، لأنها أمر شرطى وليس مطلقا، كما أن هذه الصيغة تجعل القانون بدون أى معنى لأنها تجرد "الوعد" من معناه .

3- شخص لديه مواهب عقلية ومع ذلك فهو يرجح معيشة اللهو واللذة فحسب. هل يمكن أن يجعل من قاعدة فعله قانونا ؟ بالتأكيد لا .. لأن الإنسان كائن عاقل، وكأنه يقول : يجب علىّ أنا الكائن العاقل ألا أكترث بعقلى، وأن أسير وراء اللذات .

4- إنسان رأى أن يعيش لنفسه ويهمل الآخرين، دون أن يتعرض لهم لابخير ولا بسوء. قاعدة الفعل هنا، هى : يجب على الغير ألا يعينونا وعليهم أن يهملوا مصالحنا . ولكن مثل هذا المجتمع لا يمكن أن يكون مجتمعاً بمعنى الكلمة، لأن المجتمع يقوم على التعاون المتبادل.

والقانون الأخلاقى يتصف بأنه كلى وضرورى، ويظهر ذلك من صيغه الثلاث وهى :

أ – الصيغة الصورية البحتة .

ب- صيغة الغاية .

ج- صيغة الحرية .

أ - الصيغة الصورية البحتة :

وقد جاء نص هذه الصيغة فى كتاب "الأسس الميتافيزيقية للأخلاق" كما يلى : "افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا" .

كما وردت فى نفس الموضع أيضا هكذا : "افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا للطبيعة" .

وكلمة "الطبيعة" هنا لا تعنى أن "كانط" يخلط بين قوانين الأخلاق وبين قوانين الطبيعة التى تتصف بالحتمية، بل أنه يقصد فقط الطبيعة الإنسانية، أى جميع الناس الذين يخضعون لتشريع واحد. ولكن القانون الأخلاقى يتصف مع ذلك بالكلية والضرورة. وهذه هى الصفات الهامة للقانون العام. ووجودها فى القانون الأخلاقى ربما يفقده جانب "الروح"، "إذ أن "روح" القانون الأخلاقى هى التى تضمن "الحرية" للفعل .

يضاف إلى ما تقدم أن الأمثلة التى جاء بها "كانط" لشرح هذه الصيغة ومعالجته لهذه الأمثلة بالطريقة المنطقية الصرفة التى تعتمد على عدم التناقض، ربما انتقد "الصفة الأخلاقية". ففى المثال الأول كانت القاعدة الأخلاقية تقرر : "حبا فى نفسى وفى حياتى أقرر إنهاء حياتى، حيث أنى إذا أطلت فى أمدها توقعت مضايقة أكثر مما أنال من رضى".ويظهر هنا من هذه الصياغة أن القاعدة متناقضة مع ذاتها . ويعقب "كانط" على ذلك بأن الإنسان باعتباره كائنا أخلاقيا لا ينبغى أن يكون متناقضا . غير أن هذا الحوار المنطقى الصرف ليس كافيا فى مجال العمل الأخلاقى .

ونجد أيضا أن القاعدة فى هذا المثال تقوم على أساس حسى منفعى صرف، لأنها يمكن أن ترد فى النهاية إلى هذا التساؤل البسيط : أأنتحر وأنا أحب الحياة؟ وحب الحياة هنا يتضمن مظاهر الحياة المادية المختلفة، وهو ما لا ينبغى أن يكون أساسا للأخلاق .

غير أن دحض هذ الاعتراضات إنما يكمن في أن القانون الأخلاقي يضعنا أمام "ضرورة" إذا خرجنا عليها خرجنا على الإنسانية جمعاء وليس الأمر هنا متصلا بالخضوع للمنطق .

وأيضا لا يتصل الأمر هنا بالخضوع للمنفعة الحسية. فالقاعدة التى تقول : "افعل بحيث تحيا" إنما تشير إلى ما للحياة من قيمة فى ذاتها، وهى قيمة مطلقة لا يمكن أن تكون موضع سؤال، ولا يمكن أن تكون منفعة حسية وحسب .

وفيما يختص بالمثال الثانى وقاعدته "عد بحيث لا تفى بالوعد" نقول أنه هو الآخر يتعدى معيار المنفعة ومعيار التناقض فالوعد قيمة مطلقة، وربما كان من الأفضل لنا أن نترك الحياة على ألا نفى بالوعد. ولم يكن هدف "كانط" من هذه الأمثلة أن يبرهن ويثبت، بل كان هدفه أن يضعنا أمام أمر مطلق، فالحياة أمر مطلق والوعد أمر مطلق، والهدف أولا وأخير هو ألا نتهاون.

ب- صيغة الغاية :

كانت الصيغة الصورية البحتة هى الصيغة الأساسية التى توضح ماهية الواجب. وإذا كان الفعل الأخلاقى تحتمه الضرورة من حيث هو صادر عن العقل البشرى، فإنه أيضا يفرض احترام الإنسان للقانون. واحترام الإنسان للقانون نابع من تصوره له على عكس القانون الطبيعى الذى يفرض على الأشياء دون أن تتصوره . فإنه إذا كانت العلاقة التى يقررها القانون الطبيعى علاقة علمية أو سببية، فإن العلاقة التى تفترض فى القانون الأخلاقى هى الغائية. فصدور الفعل الأخلاقى يعنى أننا نحترم القانون كما يعنى أن القانون هو غاية الفعل : "افعل بحيث يصبح احترام القانون غاية فعلك" .

ولكن إذا كان الأمر كذلك، أفلا يظهر الفعل الأخلاقي وكأنه مشروطا؟ هذا الاعتراض لا أساس له. فالقانون الأخلاقي ليس غرضا يخدم أي منفعة شخصية، كما أن الصيغة التي تحتم احترام القانون تؤدي إلى اعتباره غاية الفعل، والغاية هنا لا تفترض شرطا ما .

الفعل الأخلاقي هو القانون. والقانون في صورته الخالصة يظهر قدرة العقل على إصدار الأوامر. وإذا لم يكن الإنسان هو والقانون شيئا واحدا، فإنه يحمل على الأقل هذا القانون في نفسه، وهو قادر على تصوره، وهو قادر بعقله أيضا على احترام هذا القانون. وإذا كان القانون جديرا بالاحترام، فالإنسان غاية تحترم لذاتها. إذ كانت الصيغة الثانية للقانون هي : "افعل بحيث تعامل الإنسان في نفسك وفي غيرك كغاية دائما لا كوسيلة أبدا" .

وهذه الصيغة تعني أن في طبيعة العقل الإنساني ألا يفعل إلا إذا تصور قاعدة فعله واحترمها، وهي تعني أيضا أن الإنسان غاية الفعل من حيث أنه عقل وإرادة معا.

وهكذا يتبين لنا أن صيغة الغاية مستمدة من الصيغة الصورية. فالأصل بأن لا يخضع للقوانين كما تخضع ظواهر الطبيعة فحسب، بل أنه يحترم القوانين أيضا ويحترم كل من يحمل هذه القوانين. وقد رأينا في مثال الإنسان الذي يفكر في الانتحار أنه يستخدم نفسه كوسيلة للحصول على لذات حسية ومنافع مادية ولا ينظر إليها كغاية أي كشيء له قيمة مطلقة. وفي مثال الإنسان الذي يستدين ولا يفي بوعده في الرد، نجد معاملة الغير كوسيلة أيضا لا كغاية .

ج- صيغة الحرية:

هذه الصيغة تسمى صيغة مصدر الواجب، وقد رأينا أن الإنسان عقل وإرادة. والإرادة ليست إلا عقلا عمليا أو أن العقل في صيغته الآمرة

إرادة، والإنسان فى احترامه لأوامر العقل إرادة. وهو إذن يصدر القانون ويخضع له فى نفس الوقت، ومن هنا جاءت الصيغة الجديدة: "افعل على أن تراعى أنك خاضع للقانون ومصدره فى الوقت ذاته "..

وحيث أن هذه الصيغة تطبق على جميع الناس، وحيث أن الواجب يقضى أن نعتبر الناس غايات دائما لا وسائل أبداً، فإنه ينتج عن هذا ارتباط بين الناس فى الصفة الأخلاقية واتحاد بينهم، فكلهم خاضعون لقوانين هم مصدرها، وعلى هذا يمكننا أن نتصور مجتمعا للكائنات العاقلة، أو نتصور كما يقول "كانط" مملكة للغايات . ولا يمكن أن نقارن هذا المجتمع أو تلك المملكة بالمجتمعات الإنسانية المعروفة حتى ولو بأفضلها أو أرقاها، بل أن تلك المجتمعات هى التى تحاول أن تقترب من مملكة الغايات هذه وأن تقلدها أو تحاكيها دون أن تصل أبداً إلى مستواها . ومن الممكن أن نعبر عن الصيغة الثالثة هذه بطريقة أخرى فنقول : "افعل بحيث تعتبر الغير مثلك كأعضاء فى مملكة روحية هى مملكة الغايات" .

ونلاحظ أنه لا تناقض بين الطريقتين فى التعبير عن الصيغة الثالثة للقانون الأخلاقى. بل أنها متكاملتان وذلك لأن مملكة الغايات يكون فيها الإنسان عضوا فى مجتمع هو رئيسه، وهو عضو من حيث أنه خاضع للقانون، ورئيس من حيث أنه مصدر القانون.

والصيغة الثالثة للقانون الأخلاقى يسميها كانط أيضا صيغة الاستقلال، ويعنى بها أن الإنسان قانون نفسه، وهو يتباهى بصيغته الأخلاقية هذه على اعتبار أنها تضع فلسفته فى مركز ممتاز بين الفلسفات الأخلاقية الأخرى، فهذه الصيغة تعتبر الإنسان مَصدر القانون ومُصدره، وهى تجعل فلسفه الواجب الوحيدة بين فلسفات الأخلاق التى تضمن للإنسان استقلالا كاملا. ذلك أن فلسفات الأخلاق السابقة على كانط كانت تربط الفعل الأخلاقى بمنفعة يؤدى إليها الفعل أو لذة أو سعادة يرجوها

صاحبه، وعندئذ كانت تنعدم قيمة الفعل لأنه ينفذ أمرا فرضيا مشروطا لا أمرا مطلقا .

كما كانت بعض فلسفات الأخلاق تتصور الفعل الأخلاقى خاضعا لقانون مفروض على الإنسان من الخارج، كأن يكون مصدره المجتمع أو الله تعالى أو أى سلطة أخرى أعلى من الإنسان، وهنا أيضا كانت تنعدم قيمة الفعل الأخلاقى لأنه مشروط بأمر خارجى، ولأن القيام به هو بمثابة طاعة فحسب لأوامر خارجة عن الإنسان. ولا ينبغى أن نفهم من هذا أن كانط يرفض ارتباط الأفعال الأخلاقية بالعقائد أو بالله تعالى، بل أن يهدف أولا إلى وضع الفعل الأخلاقى على أساس ثابت، كما يهدف إلى تأكيد استقلال الإنسان وحريته، غير أن استقلال الإنسان وحريته يثيران بعض المشكلات النظرية، وقد أشار إليها كانط فى نهاية الفصل الثانى وبداية الفصل الثالث من كتاب "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" وتتلخص هذه المشكلات فى السؤال الآتى : "كيف يكون الإنسان حرا وهو جزء من الطبيعة؟" .

ونحن نعلم أن كانط منذ بداية حياته كان يثق فى العلم الطبيعى النيوتونى الذى يخضع جميع ظواهر العالم للحتمية والجبرية، كما كان يؤمن بقدسية الواجب وكان يحترم العقيدة. فكيف يمكن للإنسان أن يمارس الواجب بحرية وهو خاضع للجبرية؟ وبعبارة أخرى، إذا كان السلوك الإنسانى يصدر عن جسم الإنسان وأعضائه، والجسم خاضع للقوانين الطبيعية، وحركات الجسم هى ردود أفعال لحركات الأجسام الأخرى فى العالم الطبيعى، فكيف يمكن القول بوجود أفعال إرادية تتم بحرية؟ يعترف كانط بهذه الصعوبات. وهو لا ينكر الجبرية الطبيعية، كما أنه لا يتنكر للحرية الإنسانية. فالإنسان من حيث هو كائن محسوس طبيعة ومن حيث هو كائن أخلاقى حرية. وهو من الناحية الأولى ظاهرة أو مجموعة من ظواهر الطبيعة، ومن الناحية الثانية جوهر قائم بذاته. لهذا يمكن القول بأن

الإنسان مجموعة ظواهر خاضعة فيما بينها، للجبرية الطبيعية، وهذه الجبرية ليست سوى مظهر سطحى للحقيقة الإنسانية فى أعمق نواحيها، أى لهذا الكائن القائم بذاته الذى هو حر ومسئول عن أعماله ويستحق الثواب أو العقاب .

المرحلة الفلسفية الميتافيزيقية :

يبدو من العرض السابق أن كانط يقرر وجود انفصال بين العقل العملى من ناحية والتجربة الإنسانية من ناحية أخرى. ولكن، إذا صح هذا، فما هى القيمة العملية لتلك الأخلاق خصوصا وأن الهدف الأساسى لمبادىء الأخلاق هو أن تكون عملية؟

وفى الحقيقة أن فهم فلسفة كانط على أنها فصل تام بين العقل العملى والتجربة الأخلاقية إنما هو فهم خاطىء. ذلك أن عجز الإنسان عن تحقيق مملكة الغايات لا يدل إطلاقا على أن القانون الأخلاقى لا قيمة له، بل أنه يعنى على الأحرى أننا مدعوون للمثابرة والاجتهاد. صحيح أن الصيغة الأخلاقية تدل على قوة القانون الأخلاقى، غير أنها تدل فى نفس الوقت على إرادة الإنسان ورغبته فى عبور الواقع، ومن هنا فإن محاولة كانط فى التشدد فى مجال الأخلاق لم تكن سوى دليل على عدم الرضوخ بالواقع ودليل أيضا على إرادة حاسمة تستهدف التأثير فيه .

هناك اعتراض آخر يتصل بالتعارض بين الطبيعة والأخلاق، بين الإنسان من حيث أنه جزء من الطبيعة وخاضع لقوانينها وبين الإنسان من حيث أنه كائن أخلاقى حر .

ويتغلب كانط على هذه الصعوبة بأن يلجأ إلى ما أسماه مسلمات الأخلاق، وأول هذه المسلمات مسلمة الحرية. فالحرية هى أساس الأخلاق،

لأنه لا معنى للقانون الأخلاقى إلا إذا كان الإنسان حـرا والحريـة هـى المسلمة الأولى التى تقوم عليها الأخلاق .

وهكذا نجد أن كانط فى معالجته لمشكلة الحرية يلجأ إلى المسلمات بعد أن صادف نجاحا محدودا فى عرضه لحل يقوم علـى التمييـز بـين الشىء فى ذاته وبين الظواهر .

وفى كتابى "الأسس الميتافيزيقية لألأخلاق" و "نقد العقل العملـى" يخصص كانط دراسة خاصة لمسلمة الحرية، وأيضا لمـسلمتى الخلـود ووجود الله تعالى .

وفيما يتصل بالحرية لاحظ كانط أنها مسلمة ضـرورية جعلتـه يضحى بنظرية الجبر وفى هذا يقول : "اضطررت لألغاء العلم لكى احتفظ بمكان للعقيدة". أما مسلمة الخلود فهى الأخرى ضرورية فـى الأخـلاق ولايمكن الاستغناء عنها خصوصا وأن الحياة الإنسانية الراهنة لا تتـسع لإمكانية توطيد دعائم الفضيلة أو السعادة وكلتاهما مترادفتان عند كـانط، وهما الهدف النهائى لاجتهاد الإنسان، وهما غايته أيضا .

ولو نظرنا لمسلمة وجود الله تعالى، فإننا نلاحـظ أنهـا مـسلمة ضرورية وترتبط بفكرة اجتهاد الإنسان فى مجال الأخـلاق. إذ أن هـذا الاجتهاد يدفعنا إلى التفكير فى كائن كامل طيب تكتمل فيه الفضائل ويمكنه أن يحقق للإنسان المجتهد تلك السعادة التى أشرنا إليها. فالله هـو الـذى يضمن لنا السعادة وهو غاية الفعل الأخلاقى أولا وأخيرا .

الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقا الأخلاق :

القسم الثانى من "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق": للفيلسوف كانط :

إذا كنا حتى الآن قد استخلصنا تصورنا عن الواجب من الاستعمال المألوف لعقلنا العملى، فلا ينبغى أن نستنتج من ذلك أننا تناولنـاه تنـاول

تصور تجريبى، بل الأولى من ذلك أننا نلاقى، حين ننتبه إلى تجربة ما يأتيه الناس وما يدعون من أنواع السلوك، شكاوى كثيرة، وباعترافنا أنها عادلة، أن المرء لا يستطيع أن يسوق أمثلة مؤكدة عن نية السلوك عن شعور بالواجب، وأنه إن تكن هناك بعض الأفعال التى تحدث بما يتفق وما يأمر به الواجب، فإن ذلك لا يمنع من الشك فيما إذا كانت قد حدثت حقا عن شعور بالواجب وما إذا كانت تحتوى تبعا لذلك على قيمة أخلاقية . ولذلك وجد فى جميع الأزمان فلاسفة أنكروا حقيقة هذه النية فى الأفعال الإنسانية إنكارا تاما ونسبوا كل شىء إلى الأثرة المتفاوتة الحدة. ولكن ذلك لم يجعلهم يرتابون فى صحة التصور الأخلاقى، بل لقد تحدثوا والحزن يملأ أفئدتهم عن ضعف الطبيعة البشرية وعدم صفائها، هذه الطبيعة البشرية التى تبلغ حقا من النبل مبلغا يجعلها تضع فكرة كهذه جديرة بالاحترام قاعدة ترتكز عليها، كما يجعلها فى الوقت نفسه تبلغ من الضعف مبلغا يجعلها تعجز عن اتباعها فلا تستعمل العقل، الذى كان ينبغى أن يشرع لها القوانين، إلا لكى يهتم بتحقيق ميولها، سواء أخذت هذه الميول مفردة، أو أخذت على أفضل تقدير فى مجموعها بالتقريب بين بعضها البعض ما أمكن ذلك .

والواقع أنه يستحيل استحالة مطلقة أن نجد عن طريق التجربة ويقين تام حالة واحدة قامت فيها مسلمة فعل من الأفعال متفق مع الواجب، على مبادىء أخلاقية وعلى تصور للواجب فحسب. فقد يتفق لنا حقا فى بعض الأحيان، برغم الامتحان الأدق لأنفسنا، ألا نجد شيئا على الإطلاق كان يتمكن أن يبلغ من القوة مبلغا يدفعنا معه إلى إتيان هذا الفعل الخير أو ذاك أو على الإقدام على هذه التضحية الكبيرة أو تلك دون أن يصدر عن المبدأ الأخلاقى للواجب، غير أننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك بما لا يدفع الشك أنه لم يكن هناك حقا دافع خفى من دوافع الأثرة تستتر تحت

سراب تلك الفكرة وكان هو العلة الحقيقية التى عينت الإرادة، وأننا نشاء إلا أن نملق أنفسنا بدافع أكثر نبلا ندعيه لأنفسنا زورا، بينما نحن فى الواقع لا نستطيع أبدا، لو امتحنا أنفسنا فى سبيل ذلك أشق امتحان، أن نصل إلى الدوافع المستترة، ومرد ذلك إلى أننا حين نكون بصدد الكلام عن القيمة الأخلاقية لا نهتم بالأفعال التى يراها الإنسان بل بالمبادىء الباطنة التى قامت عليها والتى لا يمكن الإنسان أن يراها .

إن الذين يسخرون من الأخلاق كلها كما لو كانت محض خرافة نسجها الخيال الإنسانى الذى يتجاوز حدود نفسه بالغرور، لا يمكن أن يسدى إليهم الإنسان خدمة أكثر موافقة لهواهم من التسليم لهم بأن تصورات الواجب (بمثل ما يحلو للإنسان، طلبا للراحة، أن يقنع نفسه بأن الأمر كذلك بالنسبة لسائر التصورات) يجب أن تستنبط من التجربة وحدها، فهذا الاعتراف يتيح لهذا الإنسان نصرا محققا. أريد أن أسلم، بدافع من المحبة للإنسان، أن معظم أفعالنا تتفق مع الواجب، غير أن الإنسان حين ينظر عن كثب إلى ما تنطوى عليه وما تهدف إليه، فإنه يصطدم فى كل مكان بالغريزة التى تطل دائما برأسها وعليها تستند مقاصد هذه الأفعال، لا على الأمر الصارم للواجب، الذى كثيرا ما يتطلب من الإنسان إنكار الذات، ولا يحتاج المرء إلى أن يكون بالضرورة عدوا للفضيلة، بل يكفى أن يكون مراقبا موضوعى النظرة، لا يأخذ الرغبة الجارفة إلى الخير من فوره مأخذ الخير الحقيقى .

أقول لا يحتاج الإنسان إلى ذلك لكى يتسنى له (وبالأخص حين يتقدم به السن ويكتسب ملكة الحكم التى أنضجتها التجربة وزادت الملاحظة من حدتها) فى لحظات معينة أن يراوده الشك فيما إذا كانت هناك بالفعل فضيلة حقه فى هذا العالم . وهنا لا يستطيع شىء أن يقينا من السقطة التامة عن أفكارنا عن الواجب ويحفظ فى نفوسنا الاحترام المتين

لقانونه، إن لم يكن ذلك هو الاقتناع الواضح بأنه، حتى لو لم توجد أبدا أفعال أنبثقت من هذه المنابع الصافية، فإن الأمر هنا لا يدور بحال من الأحوال حول ما إذا كان هذا الفعل أو ذاك قد حدث، بل يتعلق بأن العقل بذاته، مستقلا عن كل الظواهر، يأمر بما ينبغي أن يحدث وأن هناك بالتالي أفعالا لعل العالم لم يضرب لها أدنى مثال حتى هذه اللحظة، ولعله أن يشك كل الشك في إمكان القيام بها، ويبني كل شيء على التجربة، ومع ذلك فهي أفعال أمر بها العقل أمرا لا رجعة فيه، وأن الوفاء الخالص في الصداقة على سبيل المثال أمر لا ينفك كل إنسان مطالبا به حتى لو لم يوجد على ظهر الأرض حتى الآن صديق وفي واحد، ذلك لأن هذا الواجب بما هو واجب على الإطلاق متضمن قبل كل تربوية في فكرة العقل الذي يحدد الإرادة عن طريق مبادىء أولية .

فإذا أضفنا إلى هذا أننا إذا أردنا ألا نجرد تصور الأخلاق من كل صدق ومن كل علاقة بموضوع من الموضوعات الممكنة، فإننا لا نستطيع أن ننازع في أن قانونه يبلغ في دلالته من الاتساع ما يحتم صلاحيته، لا بالنسبة للناس وحدهم بل بالنسبة لكل كائن عاقل على الإطلاق، ولا تحت شروط عرضية واستثناءات معينة فحسب بل لصلاحية ضرورية مطلقة. ومن هذا يتضح أنه ما من تجربة على الإطلاق يمكنها أن تسمح لنا حتى بمجرد استنتاج مثل هذه القوانين الضرورية . أذ بأي حق يمكننا أن نضع موضع الاحترام المطلق ونضع قاعدة عامة لكل طبيعة عاقلة، شيئا لايصح إلا تحت الشروط المرضية للإنسانية؟. وكيف يتسنى لنا أن نعد القوانين التي تحدد إرادتنا، قوانين لتحديد إرادة الكائن العاقل على الإطلاق، وألا نعدها قوانين صالحة لنا حتى تكون كذلك، إن كانت قوانين تجريبية فقط ولم تكن قوانين قبلية محضة تنبع عن عقل خالص ولكنه عملي ؟

وليس فى مقدور الإنسان فضلا عن ذلك أن يسىء إلى الأخلاق أساءة أبلغ من محاولة استخلاصها من أمثلة تجريبية، ذلك لأن كل مثل يقدم لى عنها ينبغى أن يحكم عليه هو نفسه قبل ذلك وفقا لمبادىء الأخلاق، لكى نتبين إن كان جديرا بأن يعد مثلا أصيلا، أعنى أنموذجا، ولكن من المحال عليه أن يعطينا بادىء ذى بدء تصور الأخلاق أن قديس الأنجيل نفسه ينبغى أن يقارن بالمثال الذى لدينا عن الكمال الخلقى قبل أن نصفه بأنه كذلك، فضلا عن ذلك فإنه يقول عن نفسه: كيف تدعوننى (وأنا الذى ترونه) خيرا؟ لا أحد خير (أنموذج للخير) سوى الله الواحد (الذى لا ترونه) .

ولكن من أين لنا بتصور الله بوصفه الخير الأسمى ؟ إنه لم يأتنا إلا من الفكرة التى يسمها العقل قبليا عن الكمال الخلقى ويربطها بتصور إرادة حرة ربطا لا انفصام له. أن المحاكاة لا مكان لها فى مجال الأخلاق، والأمثلة تفيد فى الحفز والتشجيع فحسب، أى أنها تخرج إمكان القيام بتنفيذ ما يأمر به القانون من دائرة الشك، إنها تقرب للعيان ما تعبر عنه القاعدة العملية تعبيرا عاما ولكنها لا يمكن أن تبرر أبداً أن يطرح الأصل الحقيقى الذى يستقر فى العقل جانبا ويهتدى المرء بالأمثلة .

فإذا صح القول بعدم وجود مبدأ أعلى أصيل للأخلاق يقوم بالضرورة على العقل الخالص وحده مستقلا عن كل تجربة، فإننى اعتقد أنه لن يكون هناك ما يدعو حتى للسؤال عما إذا كان من الخير أن نعرض هذه التصورات عرضا عاما (مجردا) على نحو ما هى موجودة قبليا مع جملة المبادىء المتصلة بها، على فرض أن المعرفة (الجديرة بهذه الكلمة) ينبغى أن تفترق عن المعرفة المشتركة وأن تحمل اسم المعرفة الفلسفية. ولكن يبدو أن هذا السؤال لا غنى عنه فى زماننا هذا. ذلك لأننا لو جمعنا الأصوات لنعرف ما يقف منها فى صف المعرفة العقلية الخالصة النقية

من كل تجربة، بالتالى ميتافيزيقا الأخلاق وما يختار منها الفلسفة العملية الشعبية، فإننا سرعان ما نخمن أى الكفتين هى الراجحة فى الميزان .

إن الهبوط إلى التصورات الشعبية أمر محمود حقا، إذا تيسر قبل ذلك أن نرتفع إلى مبادىء العقل الخالص ونبلغ من ذلك مبلغا يرضينا أرضاء تاما، ومعنى هذا أن نؤسس مذهب الأخلاق أولا على الميتافيزيقا، فإذا رسخ بنيانها، عمدنا بعد ذلك إلى تيسيرها بالتناول الشعبى. أما أن نسمح بذلك منذ البحث الأول، الذى تتوقف عليه صحة المبادىء فأمر بالغ الخلف والاستحالة. إن الأمر لا يقتصر على أن هذه العملة لن تستطيع أن تزعم لنفسها شرف فلسفة شعبية حقيقية فحسب، هو شرف نادر عزيز المنال، إذ ليس من الفن فى شىء أن يكون الإنسان مفهوما لعامة الناس حين يضحى بكل عمل فى التفكير، بل أنه لن ينتج عنها غير خليط يثير الاشمئزاز، خليط من الملاحظات التى التقطت باليمين والشمال ومن مبادىء انصاف العقول، يرتع فيه أصحاب العقول الضحلة، وينعمون، لأنهم يحتاجون إليه فى هذرهم اليومى، ولا يجد فيه ذو البصيرة إلا الاضطراب الذى لا يملكون فى سخطهم عليه وعجزهم مع ذلك عن حماية أنفسهم منه، إلا أن يحولوا أعينهم عنه. وإذا كان هناك فلاسفة ينفذون بأبصارهم خلال هذا السراب الخادع، فإنهم لا يجدون مع ذلك من يصغى السمع إليهم إلا قليلا، حين يحذرون بعض الوقت من الشعبية المزعومة ويتبينون أنه لا يتسنى للإنسان أن يكون شعبيا بحق حتى يحصل أنظارا معينة ويصل إلى أراء محددة .

حسب الإنسان أن يتأمل المحاولات التى وضعت فى الأخلاق وفقا لذلك الذوق المفضل، وسرعان ما سيجد القدر الخاص للطبيعة الإنسانية (كذلك بين حين وآخر فكرة طبيعة عاقلة على الإجمال) توصف تارة بالكمال وتارة أخرى بالسعادة، وتسمى هنا عاطفة أخلاقية. وهناك مخالفة الله، من هذا شىء ومن ذلك شىء أخر، والكل من خليط عجيب، دون أن

يخطر للإنسان أن يسأل نفسه إن كان عليه أن يبحث فى المعرفة بالطبيعة الإنسانية (التى لا نستطيع أن نستمدها إلا من التجربة وحدها) عن مبادىء الأخلاق. وحين لا يجد أن الأمر كذلك، وأن هذه المبادىء قبلية بحتة، خالصة من كل عنصر تجريبى، وأنه لا يمكن أن نجدها أو نجد أقل جزء منها إلا فى تصورات العقل الخالصة لا فى أى موضع أخر، عندئذ لايخطر له أن يصمم على أن يعزل هذا المبحث عزلا تاما بوصفه فلسفة عملية بحتة أو (إذا جاز لنا أن نستعمل اسما ساءت سمعته) بوصفه ميتافيزيقا الأخلاق فيعمل بها، مستقلة بذاتها، إلى أقصى درجات تمامها، وأن يسأل الجمهور الذى يطالب بالتناول الشعبى، الصبر إلى نهاية هذه المهمة.

ولكن ميتافيزيقا الأخلاق هذه المستقلة استقلالا تاما، والتى لاتختلط بالانثروبولوجيا (بعلم الإنسان) ولا باللاهوت، لا بالفيزياء ولا بما فوق الفيزياء، وأقل من ذلك اختلاطها بالخواص الخفية (التى يمكن أن نسميها تحت الفيزيائية)، أقول أن هذه الميتافيزيقا ليست فحسب مقوما لا غنى عنه لكل معرفة نظرية للواجبات محددة تحديدا أكيدا، بل هى كذلك فى الوقت نفسه أمر مرغوب فيه على أقصى درجة من الأهمية لأجل إتمام تعليماتها إتماما فعليا. ذلك لأن تصور الواجب والقانون الأخلاقى بوجه عام تصورا خالصا غير مختلط بأية أضافة غريبة من عوامل الإثارة التجريبية، له على القلب الإنسانى، عن طريق العقل وحده (الذى يدرك عندئذ لأول مرة أنه بذاته يمكن أيضا أن يكون عقلا عمليا) من الأثر ما يفوق فى قوته كثيرا سائر الدوافع التى يمكن الإنسان أن يستمدها من حقل التجربة. إنه فى وعيه بكرامته ليحتقر هذه الدوافع ويتمكن شيئا فشيئا من السيطرة عليها. وفى مقابل ذلك نجد أن مذهبا مختلطا فى الأخلاق، يتألف من دوافع مختلفة من العواطف والميول وفى الوقت نفسه من تصورات عقلية، لابد أن يجعل الوجدان يتذبذب بين دوافع لا تندرج تحت مبدأ من المبادىء قد

يمكن بالمصادفة البحتة أن تؤدى إلى الخير، وقد تقود فى معظم الأحيان إلى الشر .

يتبين مما سبق بوضوح أن مقر جميع التصورات الأخلاقية ومصدرها قائمان بطريقة قبلية خالصة فى العقل، سواء فى ذلك العقل الإنسانى المشترك والعقل التأملى المجرد الذى بلغ أقصى درجات التأمل والتجريد، وأنه لا يمكن استخلاصها (أى التصورات الأخلاقية) من أية معرفة تجريبية هى لهذا السبب معرفة عارضة، وأن فى صفاء منشئها تكمن جدارتها التى تجعلها صالحة لأن تكون أسمى المبادىء العملية التى نهتدى بهديها، وأننا فى كل مرة نضيف إليها عنصرا تجريبيا إنما نسلبها بالمقدار نفسه أثرها الأصيل ونجرد الأفعال من قيمتها المطلقة، وأن الأمر لا يقتصر على أن يكون ضرورة قصوى تتطلبها الناحية النظرية فحسب، حين نكون بصدد التأمل المجرد، بل أن من أهم الأمور من الناحية العملية أن نستقى تصوراتها وقوانينها من منبع العقل الخالص، وأن نقدمها نقية خالصة غير مختلطة بشىء، بل نزيد على ذلك فنحدد مدى هذه المعرفة العملية التى هى مع ذلك معرفة خالصة أى كل طاقة العقل العملى، وأن نتحاشى بذلك أن نجعل المبادىء متوقفة على الطبيعة الخاصة للعقل الإنسانى وذلك بقدر ما تسمح به الفلسفة التأملية، وما قد نجد فى بعض الأحيان أنه أمر ضرورى لا غنى عنه (وأن نجعل فى اعتبارنا) أنه لما كان ينبغى للقوانين الأخلاقية أن تكون صالحة لكل كائن عاقل على الإطلاق، فإن من الواجب أن نستنبط من التصور (الكلى) للكائن العاقل بوجه عام، وأن نجعل كل أخلاق تكون فى حاجة إلى علم الانثروبولوجيا لتطبيقها على بنى الإنسان، أول ما نجعلها مستقلة عن هذا العلم الأخير استقلالا تاما على أساس أنها فلسفة خالصة، أى ميتافيزيقا (الأمر الذى يسهل صنعه فى هذا النوع من المعرفة النقية من كل خليط نقاء تاما) موقنين ونحن نفعل ذلك أن من العبث، إذا لم تكن لدينا مثل هذه

الميتافيزيقا، لا أقول أن نحدد على وجه الدقة للحكم التأملي العنصر الأخلاقي للواجب في كل ما يطابق الواجب، بل أنه سيكون من المستحيل، حتى في مجال الاستعمال العملي الشائع المشترك وبالأخص فيما يتصل بالتعليمات الخلقية، أن نؤسس الأخلاق على مبادئها الحقة ونوجه بذلك طبائع أخلاقية خالصة ونبثها في الضمائر لتحفزها على السعي إلى أقصى خير ممكن في هذا العالم .

بيد أنه لكي نخطو في هذا البحث، لا من الحكم الأخلاقي المشترك (الذي يستحق هنا كل نقد) إلى الحكم الفلسفي كما حدث في موضع أخر من هذا الكتاب، بل من فلسفة شعبية، لا تتجاوز في سيرها النقطة التي تستطيع أن تصل إليها بالتلمس مستعينة بالأمثلة إلى الميتافيزيقا (التي لاتدع شيئا تجريبيا يوقفها عن سيرها والتي تستطيع في كل الأحوال، إذ يكون من واجبها أن تحصر كل ما يندرج تحت المعرفة العقلية من هذا النوع، أن تصعد إلى المثل، هناك حيث تتخلى الأمثلة التجريبية نفسها عنا)، أقول أن علينا لكي نخطو في هذا البحث خطوات طبيعية أن نتتبع الملكة العملية للعقل ابتداء من القواعد العامة التي تحددها إلى النقطة التي ينبثق عندها تصور الواجب منها، وأن نعرض للحديث عنها عرضا واضحا .

كل شيء في الطبيعة يخضع لقوانين؛ الكائن العاقل وحده، هو الذي يملك القدر على السلوك بحسب تصور القوانين، أي بحسب مبادىء، أو بعبارة أخرى، هو الكائن الذي يملك الإرادة لذلك، ولما كان العقل مطلوبا لأجل استنباط الأفعال من القوانين، فليست الإرادة سوى عقل عملي. وإذا كان العقل بغير نزاع هو الذي يعين الإرادة فإن الأفعال التي تصدر عن مثل هذا الكائن والتي تعرف من الناحية الموضوعية بأنها ضرورية، وهي كذلك من الناحية الذاتية، أفعال ضرورية.

أى أن الإرادة ملكة اختيار ذلك الفعل وحده، الذى يعرف العقل، مستقلا عن الميول والنوازع أنه ضرورى من الناحية العملية أى أنه خير. فإذا لم يتمكن العقل وحده من تعيين الإرادة تعيينا كافيا، فمعنى هذا أن الإرادة ما تزال تخضع لشروط ذاتية (أو لبعض الدوافع) التى لا تتفق دائما مع الشروط الموضوعية. وبالجملة فإنه إذا كانت الإرادة فى ذاتها لا تتفق مع العقل اتفاقا تاما (كما هو الحال مع بنى الإنسان)، فإن الأفعال التى تعرف من الناحية الموضوعية بأنها أفعال ضرورية تكون عندئذ من الناحية الذاتية أفعالا عارضة. ويسمى تعين مثل هذه الأرادة بمقتضى قوانين موضوعية إلزاما. أى أن العلاقة التى تربط بين القوانين الموضوعية بإرادة لم يتمكن منها الخير تماما، يمكن التعبير عنها بأنها تعيين إرادة كائن عاقل بوساطة مبادىء عقلية حقا، ولكن لا تستطيع هذه الإرادة بطبيعتها أن تطيعها بالضرورة. أن تمثل مبدأ موضوعيا، من حيث أنه ملزم للإرادة، يدعى أمرا (عقليا)، والصورة التى يصاغ فيها هذا الأمر يطلق عليها الأمر المطلق .

كل الأوامر الأخلاقية المطلقة يعبر عنها بفعل (يجب، وتدل بذلك على علاقة قانون موضوعى للعقل بإرادة ما، هى بحسب تكوينها الذاتى لاتعين بالضرورة بوساطة هذا القانون (الزام) إنها (أى الأوامر المطلقة). نقول أن من الخير الإقدام على فعل شىء أو اجتنابه، غير أنها توجه هذا القول لإرادة لا تقدم دائما على فعل شىء لأنها تصورت أن من الخير الأقدام على فعله.

ولكن الفعل يكون من الناحية العملية خيراً إذا كان يعين الإرادة عن طريق تصورات العقل، وبالتالى إذا كان لا يصدر عن أسباب ودوافع ذاتية بحتة، لها دلالتها بالنسبة لهذا الشخص أو ذاك بوصفها مبدأ من مبادىء العقل يصلح لكل إنسان .

إن الإرادة الخيرة التى بلغت من ذلك أرقى درجة ستظل خاضعة لقوانين (الخير) الموضوعية، ولكننا لن نستطيع من أجل ذلك أن نصورها كما لو كانت ملزمة بالإقدام على أفعال مطابقة للقانون. ذلك لأنها من تلقاء نفسها وبمقتضى تكوينها الذاتى، لا يمكن تحديدها إلا عن طريق تصور الخير. وهذا هو السبب فى أن الأوامر الأخلاقية المطلقة لا تنطبق على الإرادة الآلهية ولا على الأوامر المقدسة بوجه عام. إن فصل يجب أن يكون هنا فى غير مكانه الصحيح، لأن فعل الإرادة يتفق من تلقاء ذاته اتفاقا ضروريا مع القانون. لذلك كانت الأوامر الأخلاقية المطلقة مجرد صيغ شكلية للتعبير عن علاقة القوانين الموضوعية للإرادة بوجه عام بالنقص الذاتى فى إرادة هذا الكائن العاقل أو ذاك، أى فى إرادة الإنسان .

كل الأوامر الأخلاقية تصدر أوامرها إذن بطريقة شرطية أو بطريقة مطلقة . تلك تمثل الضرورة العملية لفعل ممكن بوصفه وسيلة لبلوغ شيء آخر يريده الإنسان (أو من الممكن أن يريده). والأمر المطلق هو الذى يعبر عن فعل مطلوب لأجل ذاته، لا تربطه صلة بهدف آخر، وضرورى ضرورة موضوعية .

لما كان كل قانون عملى يصير فعلا ممكنا بوصفه خيرا؛ وبالتالى ضروريا بالنسبة لذات يمكن أن تحدد بالعقل تحديدا عمليا، فإن جميع الأوامر الأخلاقية المطلقة صيغ شكلية يتم بها تحديد الفعل الذى يكون فعلا ضروريا بمقتضى مبدأ أرادة خيرة على نحو من الأنحاء. فإذا كان الفعل خيرا لمجرد أنه وسيلة لتحقيق شيء أخر، فإن الأمر المطلق يكون عندئذ أمرا شرطيا. أما إذا تصورناه بوصفه خيرا فى ذاته، وبالتالى ضروريا فى إرادة تكون فى ذاتها مطابقة للعقل، كمبدأ لتلك الإرادة فإنه يكون عندئذ أمرا مطلقا .

الأمر المطلق إذن يبين لى ما هو الفعل الخير الذى يمكننى القيام به، كما يصور لى القاعدة العملية المتعلقة بإرادة لا تبادر بالإقدام على فعل لأنه خير، إما لأن الذات لا تعرف دائما أنه خير، وإما لأن المسلمات التى نعتقد فيها، حتى لو كانت تعرف أنه فعل خير، قد تتعارض مع المبادىء الموضوعية لعقل عملى .

وعلى ذلك فإن الأمر الشرطى إنما يعبر فحسب عن أن الفعل يكون خيرا بالقياس إلى مقصد ممكن أو واقعى . فهو فى الحالة الأولى مبدأ احتمالى عملى، وهو فى الحالة الثانية مبدأ تقريرى عملى. والأمر المطلق الذى يعلن أن الفعل فى ذاته يكون ضروريا ضرورة موضوعية إذا كان غير مرتبط بأى مقصد، أى إذا كان مجردا عن كل هدف أخر يصلح لأن يكون مبدأ ضروريا – عمليا .

فى وسع الإنسان أن يتصور أن كل ما يمكن تحقيقه إلا بفضل تدخل قوى كائن عاقل فحسب يمكن فى الوقت نفسه أن يكون مقصد إرادة ما. ولهذا كانت مبادىء الفعل، من حيث أنه يعد ضروريا للوصول على طريقه إلى هدف من الأهداف يمكن تحقيقه عن هذا السبيل، لا حصر لها فى الواقع. كل العلوم تشتمل على جزء يتكون من وسائل تفترض أن هدفا من الأهداف ممكن التحقيق، ومن أوامر أخلاقية تدلنا على كيفية الوصول إلى هذا الهدف، هذه الأوامر يمكن أن تسمى بوجه عام أوامر (البراعة). أما السؤال عما إذا كان الهدف معقولا وخيرا فهو أمر لا يهمنا هنا فى شىء .. وإنما المهم عندنا الآن هو ما ينبغى علينا أن نصنعه لنصل إلى هذا الهدف. فالتعليمات التى ينبغى على الطبيب أن يتبعها لكى يشفى مريضه شفاء تاما والتعليمات التى يجب أن يلتزم بها مازج السموم لكى يميته ميتة مؤكدة، كلتاهما من هذه الناحية متساويتان فى القيمة، طالما كانت تعاليم كل منهما تؤدى إلى تحقيق هدفه على الوجه التام. وإذا كنا

ونحن فى شبابنا الباكر لا ندرى الأهداف التى ستعترض طريق حياتنا، وجدنا الآباء حريصين على تلقين أبنائهم ألوانا متعددة من المعارف، حرصهم على تعليمهم الحذق والمهارة فى استخدام الوسائل المؤدية إلى تحقيق الأهداف التى يحلو لهم أن يسعوا إليها، دون أن يكون فى مقدورهم أن يقرروا أن كان أولادهم سيتخذونه حقا هدفا لهم فى مستقبل حياتهم، فى حين أن من الممكن أن يصبح الهدف الذى يسعون إلى تحقيقه فى يوم من الأيام، ويبلغ حرص الآباء مبلغه بحيث نجدهم يهملون عادة تكوين أحكامهم عن قيمة الأشياء التى يجوز لهم أن يجعلوها هدفا لهم فى مستقبل حياتهم، كما نجدهم يهملون تصحيح هذه الأحكام .

هناك بالمثل هدف نستطيع أن نفترض وجوده وجودا واقعيا عند جميع الكائنات الحية العاقلة (بقدر ما تنطبق الأوامر الأخلاقية عليها، أعنى بوصفها مخلوقات تعتمد على غيرها)، وبالتالى بقصد لا يتوافر لديهم من ناحية الإمكان فحسب، بل نستطيع أن نسلم تسليما مؤكدا بأنه يتوافر لديهم جميعاً بمقتضى ضرورة طبيعية، ونعنى به مقصدهم إلى تحقيق السعادة. إن الأمر الأخلاقى الشرطى، الذى يمثل الضرورة العملية للفعل بوصفها وسيلة لبلوغ السعادة، هو أمر توكيدى ولا يجوز أن نصوره كما لو كان مجرد أمر ضرورى لا غنى عنه لتحقيق مقصد غير مؤكد ويمكن فحسب، بل ينبغى أن نعبر عن ضرورته لتحقيق مقصد يستطيع المرء أن يفترض وجوده على نحو يقينى وقبلى عند كل إنسان، لأنه جزء من كيانه وطبيعته، وإذن ففى استطاعتنا أن نطلق على البراعة فى اختيار الوسائل المؤدية إلى القدر الأعظم من رفاهية الإنسان أسم الفطنة بمفهومها الضيق. وهكذا يكون الأمر الأخلاقى المتعلق باختيار الوسائل المؤدية إلى تحقيق سعادتنا الشخصية ونعنى به التعاليم التى توصى بها الفطنة، أمرا شرطيا

على الدوام وعندئذ لا يؤمر بالفعل أمرا مطلقا، بل بوصفه وسيلة لتحقيق مقصد أخر فحسب .

وهناك أخيرا أمر من شأنه أن يوحى مباشرة باتباع مسلك معين بغير أن يضع شرطا لذلك، أى مقصدا أخر يمكن الوصول إليه عن طريق هذا المسلك. هذا الأمر مطلق أى أنه لا يتعلق بمادة الفعل ولا يمكن أن يترتب عليه. بل يتعلق بالصورة والمبدأ الذين يترتب هو نفسه عليهما، وما فيه من خير حق فإنما يكمن فى النية التى كانت الباعث عليه كائنة ما كانت النتائج التى ترتبت عليه، هذا الأمر يمكن أن نطلق عليه اسم الأمر الأخلاقى .

يمكن أن يميز الفعل الأرادى بمقتضى هذه المبادىء الثلاثة، تمييزا واضحا عن طريق التفاوت فى الإلزام الذى تفرضه على الإرادة، ولكى نجعل هذا التفاوت ملحوظا فإننى اعتقد أنه ليس أنسب من ترتيبها، فنقول إما أن تكون قواعد للبراعة أو نصائح للفطنة، أو أوامر (قوانين) للأخلاق. ذلك لأن القانون وحده هو الذى ينطوى على تصور ضرورة غير مشروطة، موضوعية بحق، وبالتالى صالحة صلاحية عامة، ولأن الأوامر هى قوانين ينبغى على الإنسان طاعتها، أى ينبغى عليه اتباعها ولو كانت مخالفة للميل مخالفة تامة، أما إسداء النصح فقد ينطوى حقا على الضرورة، ولكنها ضرورة لا صحة لها إلا إذا كانت مقيدة بشرط ذاتى عارض، تبعا لما يعده هذا الإنسان أو ذاك من أسباب سعادته، وعلى العكس من ذلك نجد الأمر الأخلاقى لا يحده أى شرط، وهو من حيث أنه ضرورى ضرورة مطلقة وأن هذه الضرورة عملية أيضا، يمكن بحق أن يسمى أمرا، ونستطيع كذلك أن نطلق على أوامر النوع الأول اسم الفنية (أى المتعلقة بالفن)، وأن نسمى أوامر النوع الثانى الأوامر العملية (أى

المتعلقة بالرخاء والصالح العام)، وأوامر النوع الثالث بالأوامر الأخلاقية (أو المتعلقة بالسلوك الحر بوجه عام، أى بالأخلاق) .

وهنا يبرز هذا السؤال : كيف تصبح جميع هذه الأوامر ممكنة؟ هذا السؤال لا يريد أن يعرف طريقة تصور تحقيق الفعل الذى يحض عليه الأمر، بل يطالب بمعرفة طريقة تصور الالتزام الإرادى فحسب، الذى يعبر عنه الأمر فى صورة المهمة المطلوب تنفيذها، إن الأمر لا يحتاج إلى شرح خاص لبيان كيف يصبح أمر البراعة ممكنا. فمن يرد الغاية، يرد كذلك (بقدر ما للعقل على أفعاله من تأثير حاسم. الوسيلة التى لا غنى عنها لتحقيق هذه الغاية، والتى تقع فى حدود طاقته. هذه القضية، فيما يتعلق بفعل الإرادة، قضية تحليلية، ذلك لأن إرادتى لموضوع ما بوصفه أثرا ينتج عن فعلى يفترض عليتى سلفا من حيث أننى علته الفاعلة، أعنى أنه يفترض استخدام الوسائل ويستنبط الأمر فكرة الأفعال الضرورية لبلوغ هذه الغاية من فكرة الفعل الإرادى لهذه الغاية (ما من شك فى أن تحديد الوسائل الضرورية لإدراك هدف وضعته لنفسى يتطلب قضايا تركيبية، ولكن هذه القضايا التركيبية لا تتعلق بمبدأ تحقيق فعل الإرادة، بل بتحقيق الموضوع). فإذا كان علىّ، لكى أقسم بحسب مبدأ معين خطاً مستقيماً إلى قسمين متساويين، أن أرسم من طرفى هذا الخط قوسين دائريين متقاطعين، فإن ذلك ما تلقننى إياه، الرياضة بوساطة القضايا التركيبية وحدها. أما إذا كنت أعرف أن هذا الفعل وحده هو الذى يمكن أن يتم عن طريقه الأثر المتصور، وكنت إذا أردت أن يتحقق الأثر بتمامه، أردت معه الفعل الذى يتطلبه؛ فإن هذه القضية تكون عندئذ قضية تحليلية . ذلك لأن تصورى لشىء بوصفه أثرا يمكن أن أتمه على نحو معين، وتصورى لنفسى بالنظر إلى هذا الأثر، فاعلا له على النحو عينه، كلاهما فى الحقيقة أمر واحد.

لو كان من الميسور إعطاء فكرة محددة عن السعادة، لأمكن أن تتفق أوامر الفطنة اتفاقا تاما مع أوامر البراعة، ولأمكن بالمثل التعبير عنها فى صورة قضايا تحليلية، إذ سيكون من المستطاع أن نقول هنا كما قلنا هناك أن من يرد الغاية يرد كذلك (بما يتفق بالضرورة مع العقل) الوسائل التى لا غنى عنها لبلوغها، والتى تقع فى حدود قدرته. غير أن من سوء الحظ أن فكرة السعادة قد بلغت من عدم التحديد مبلغا جعل كل إنسان، على الرغم من رغبته فى أن يكون سعيدا، يعجز عن التعبير عما يشتهيه وما يريده على الحقيقة بكلمات محددة ومتماسكة. والسبب فى ذلك أن جميع العناصر التى تتألف منها فكرة السعادة عناصر تجريبية، أى أنها يجب أن تستمد بأكملها من التجربة، وأن فكرة السعادة يلزمها بالضرورة فكرة، كل مطلق وقدر أعظم من الإحساس بالهناء فى حالته الراهنة والمستقبلة على السواء. بيد أنه من المستحيل على كائن متناه وإن ظن فى نفسه أنه أحكم المخلوقات وأشدها قوة، أن يكون فكرة محددة عما يريده على وجه الدقة من وجوده على هذه الأرض. هل يريد الثروة؟ كم من الهم والحسد والدس والوقيعة يجلبه فوق رأسه؟ هل يبتغى المزيد من المعرفة والبصيرة؟ لعل هذا لا يزيد بصره إلا نفاذا إلى الشرور التى تتوارى الآن عنه والتى لا سبيل إلى تلافيها فتتبدى فى صورة أبشع، أو أن يحمل نزواته التى ما برحت تذيقه الأمرين فى سبيل أشباعها، بأعباء جديدة من المطالب والحاجات، أيشتهى عمرا طويلا؟ ولكن من الذى يضمن له إنه لن يكون شقاء طويل الأجل؟ أم هل يريد على الأقل الصحة؟ ولكن كم كان اعتلال الجسد عاصما من أفراط كان حريا بأن يوهن الصحة الكاملة .. إلخ. إنه على الجملة عاجز عن أن يحدد بيقين تام وبمقتضى مبدأ من المبادىء ما يمكن أن توفر له السعادة الحقة، لأنه سيحتاج حينئذ إلى المعرفة الكلية التى تحيط بكل شيء. وإذن فليس فى استطاعة الإنسان،

لكى يحصل على السعادة أن يراعى فى أفعاله مبادىء محددة، وإنما عليه أن يتبع نصائح تجريبيه، مثل المحافظة على الغذاء الصحى، والاقتـصاد، والأدب، والتحرز .. إلخ، وكلها أمور دلت التجربة على أنها فى معظمها توفر حظا عظيماً من المتعة والهناء. يترتب على هذا أن أوامر الفطنة إذا شئنا الدقة فى القول، لا يمكن بحال أن تأمر بشىء أو توصى بـشىء أو أنها لا يمكن أن تصور الأفعال بطريقة موضوعية كما لو كانت ضرورية من الناحية العملية، وأنها ينبغى أن تؤخذ مأخذ النصائح لا الأوامر العقلية، وأن مشكلة تحدد الفعل الذى يكفل السعادة للكائن الحى العاقل تحديدا يقينيا وعاما، مشكلة لا حل لها على الإطلاق وعلى ذلك فلا يمكـن مـن هـذه الناحية أن يكون هناك أمر يقضى، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمـة، بالإقـدام على فعل ما يجلب السعادة، وذلك لأن السعادة مثال لملكة التخيل لا للعقل، يقوم على مبادىء تجريبية فحسب، ينتظر الإنسان منها عبثا أن تحدد فعلا يمكن أن نصل عن طريقه إلى المجموع الشامل لسلسلة من النتائج هى فى واقع الأمر غير متناهية . إن أمر الفطنة هذا سيصبح – إذا سـلمنا بـأن وسائل الوصول إلى السعادة تقبل أن تحدد تحديدا يقينيا – قضية تحليليـة عملية، ذلك لأنه لا يفترق عن أمر البراعة إلا فى أن الهدف من هذا الأمر الأخير ممكن، بينما الهدف من ذلك الأمر معطى فى الواقع، ولكن لما كان كلا الأمرين يوصى فحسب باتباع الوسائل لتحقيق ما افترض الإنسان أنه يريده هدفا له، فإنه يترتب على ذلك الأمر الذى يوصى من يريد الهـدف بأن يريد الوسائل المؤدية إليه هو فى الحالتين أمر تحليلى. وإذن فليس ثمة صعوبة فى إمكان وجود أمر من هذا النوع .

وعلى العكس من ذلك، نرى أن مـشكلة إمكـان وجـود الأمـر الأخلاقى هى المشكلة الوحيدة التى تحتاج إلى حل، إذ أنـه لـيس أمـرا شرطيا على الإطلاق، ومن ثم لا يمكن للـضرورة المتـصورة تـصورا

موضوعيا أن تستند على أى فرض، كما هو الحال فى الأوامر الشرطية، غير أنه لا ينبغى فى هذا الصدد أن يغفل أبدا أنه يتعذر، عن طريق مثال وبالتالى عن طريق التجربة، أن نقطع على وجه الإجمال بوجود أمر من هذا النوع، بل أننا لنخشى أن تكون الأوامر التى تبدو فى ظاهرها مطلقة فى حقيقة أمرها أوامر شرطية مقنعة. فإذا قيل مثلا، ينبغى لك ألا تبذل وعدا كاذبا، إذا افترض أن ضرورة هذا الامتناع عن بذل الوعد الكاذب ليست مجرد نصيحة يبتغى من ورائها تجنب شرا آخر، بحيث ينبغى أن يقال : لا ينبغى لك أن تعد وعدا كاذبا، حتى لا يحسب عليك ذلك إذا ما انكشف الأمر، بل إذا كان من الواجب عد فعل من هذا النوع شرا فى ذاته، وكان أمر النهى عنه أمرا مطلقا، فلن نستطيع مع ذلك أن نثبت بما لا يقبل الشك عن طريق أى مثال (تجريبى) نلجأ إليه، أن الإرادة هنا قد حددها القانون وحده ولم تؤثر عليها الدوافع الأخرى، حتى لو بدا الأمر كذلك. إذ أن من الممكن دائما أن يكون للخوف من الخجل أو للقلق الغامض من أخطار أخرى تأثير خفى على الإرادة. ومن ذا الذى يستطيع أن يبرهن بالتجربة على عدم وجود علة، بينما التجربة لا تزيد على أن تعلمنا أننا لا ندرك تلك العلة؟ فى مثل هذه الحالة لن يكون الأمر الأخلاقى المزعوم، الذى يبدو كأنه مطلق، غير مشروط بشرط. فى الواقع أكثر من وصية عملية تنبهنا إلى منفعتنا وتعلمنا كيف ننظر إليها بعين الاعتبار .

سوف يتعين علينا إذن أن نبحث بحثا قبليا خالصا فى إمكان وجود أمر أخلاقى مطلق مادامت الفرصة لم تتح لنا هنا لنجده متحققا فى التجربة. فلو أننا وجدناه فى التجربة لما اضطررنا حينئذ إلى أن نختبر إمكان وجوده، بل أن نفسره فحسب. على أنه يكفى الآن أن نلاحظ بصورة مؤقتة أن الأمر المطلق هو وحده الذى يوصف بأنه قانون عملى، أما سائر الأوامر فقد تسمى مبادىء الإرادة، ولكن لا يمكن تسميتها بالقوانين، ذلك

لأن ما تقضى الضرورة بفعله لبلوغ مقصد نهواه، يمكن عده فى ذاته شيئا عارضا، كما يمكننا فى كل حين أن نتحلل من الوصية التى تحضنا على اتباعه إن نحن تخلينا عن المقصد الذى نود تحقيقه، ولكننا على النقيض من ذلك نجد أن الأمر المطلق لا يترك للإرادة فرصة لتختار على هواها عكس ما يقضى به. ومن ثم كان الأمر المطلق وحده هو الذى ينطوى على الضرورة التى تتطلب وجودها فى كل قانون .

يضاف إلى هذا أن علة الصعوبة فى هذا الأمر المطلق أو القانون الأخلاقى (نعنى بها صعوبة إدراك وجه الإمكان فى وجوده) على جانب عظيم. فهذا الأمر المطلق قضية تركيبية – عملية قبلية. ولما كان فهم إمكان وجود قضايا من هذا النوع فى المعرفة النظرية أمرا على جانب كبير من الصعوبة، فإن من السهل أن نستنتج أنها لن تقل عنها صعوبة فى المعرفة العملية .

نريد لكى نتوصل إلى حل هذه المشكلة أن نحاول أولا أن نعرف إن كان من الممكن أن تقدم لنا مجرد فكرة أمر مطلق الصيغة التى تعبر عنه كذلك، تلك الصيغة التى تحتوى على القضية التى يمكنها وحدها أن تصبح أمرا مطلقا. ذلك لأن معرفة وجه الإمكان فى مثل هذا الأمر المطلق، حتى لو كنا نعرف الصيغة التى تعبر عنه، سوف يتطلب منا كذلك جهدا خاصا وشاقا بما يجعلنا نرجىء النظر فيه إلى القسم الأخير من هذا الكتاب .

عندما أتصور أمرا شرطيا على وجه الإجمال، فإننى أعرف مقدما ما سوف ينطوى عليه حتى أعطى الشرط الذى يقوم عليه. أما إذا تصورت أمرا مطلقا، فإننى أعرف على الفور ما ينطوى عليه ذلك. لأنه لما كان الأمر لا يحتوى، بالإضافة إلى القانون إلا على الضرورة التى تقضى بأن تكون المسلمة مطابقة لهذا القانون، وكان القانون لا يتضمن أى

شرط يحده، فلن يبقى شيء على الأطلاق سوى الجانب الكلى العام من القانون بوجه عام، الذى ينبغى على مسلمة الفعل أن تكون مطابقة له، وهذه المطابقة هى وحدها التى تصور لنا وجه الضرورة فى هذا الأمر.

وإذن فليس ثمه غير أمر مطلق واحد يمكن التعبير عنه على النحو التالى: "لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التى تمكنك فى نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانونا عاما" .

فإذا أمكن أن تشتق جميع أوامر الواجب من هذا الأمر الواحد كما تشتق من مبدئها، فإننا سنستطيع عندئذ، وأن تركنا بغير حل مشكلة معرفة ما إذا كان ما نسميه بالواجب ليس فى مجموعة إلا تصورا أجوف، أقول، أننا سنستطيع عندئذ على أقل تقدير أن نبين ما نفهمه من ذلك وما يعنيه هذا التصور .

ولما كان شمول القانون الذى تحدث بمقتضاه الآثار والنتائج المترتبة عليه هو الذى يؤلف ما نسميه بوجه خاص بالطبيعة بالمفهوم الأعم لهذه الكلمة (من الناحية الصورية)، أو بتعبير آخر وجود الأشياء من حيث تحده قوانين عامة شاملة، فإن الأمر الكلى للواجب يمكن أيضا أن يعبر عنه فى هذه المهمة، "افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعى عام" .

وهنا نريد أن نحصى بعض الواجبات بحسب تقسيمها المعتاد، إلى واجبات نحو أنفسنا وواجبات نحو غيرنا من الناس، إلى واجبات كاملة وأخرى غير كاملة .

1- لنضرب مثلا حالة أمرئ يحس بالضجر من الحياة نتيجة لسلسلة من الشرور وصلت به إلى حد اليأس، ويظل مالكا لزمام عقله، بحيث يمكنه أن يسأل نفسه إن لم يكن مما يتعارض مع الواجب تجاه نفسه، أن يضع حدا لحياته. إنه عندئذ يحاول أن يعرف إن كان من الممكن أن

تصبح مسلمة فعله قانونا طبيعيا عاما، ولكن مسلمته تبدو على النحو التالى : "أننى أجعل مبدئى الذى استمده من حبى لذاتى أن اختصر حياتى إذا وجدت أن امتداد أجلها يهددنى من شرورها بما يزيد على ما يعدنى من مباهجها". والمشكلة عندئذ هى أن تعرف إن كان مبدأ حب الذات هذا يمكن أن يصح قانونا طبيعيا عاما، ولكن الإنسان سرعان ما يدرك أن طبيعة يهدف قانونها إلى تحطيم الحياة، عن طريق الإحساس الذى تقوم وظيفته على دفع عجلة التطور فى الحياة، إنما تناقض نفسها بنفسها ولا يمكن أن تحتفظ تبعا لذلك بما يجعلها طبيعة، وأن من المستحيل على تلك المسلمة أن تصبح قانونا طبيعيا، وأنها نتيجة لذلك كله تناقض المبدأ الأعلى للواجب مناقضة تامة .

2- وهناك حالة امرىء آخر تدفعه الحاجة إلى اقتراض مبلغ من المال. إنه يعلم تمام العلم أنه لن يستطيع سداده ولكنه يرى كذلك أنه لن يحصل على شيء حتى يعد وعدا ثابتا أن يرده فى موعد محدد. إن لديه من الرغبة ما يحفزه على أن يبذل مثل هذا الوعد، ولكن لديه أيضا من وازع الضمير ما يجعله يسأل نفسه: أليس محرما على الإنسان ومنافيا للواجب أن يتخلص المرء من الضائقة التى يعانيها بهذه الطريقة؟ لنفرض أنه قرر بالفعل أن يلجأ إلى ذلك، فإن مسلمة فعله ستكون على هذا النحو : حين أعتقد أننى أعانى ضائقة مالية فسوف أعمد إلى اقتراض المال وبذلك الوعد بتسديده، وإن كنت أعلم أن ذلك لن يحدث أبدا وقد يكون من المحتمل التوفيق بين مبدأ حب الذات هذا أو مبدأ المنفعة الشخصية وبين كل ما انتظره لنفسى فى المستقبل من حياة هنيئه، بيد أن السؤال الآن هو إن كان هذا المبدأ عادلا؟ عندئذ سأجد على الفور أنها لا يمكن أن تصبح قانونا طبيعيا عاما ولا أن تتفق مع نفسها، بل أنها لابد أن تناقض نفسها بالضرورة.

وذلك لأن التسليم بقانون عام مؤداه أن كل إنسان يعتقد أنه فى ضائقه يستطيع أن يعد بما يخطر على باله، مع النية المعقـودة علـى عـدم الوفاء بهذا الوعد، سيجعل الوعد نفسه والغاية التى يطمع فى تحقيقها عن طريقه أمرا مستحيلا، إذ لن يصدق أحد ما يبذل له من وعـود، سيهزأ بمثل هذا القول كما لو كان أدعاء باطلا سخيفا .

3- وثالث يلمس فى نفسه موهبة يمكن أن تجعل منه، مـع شـىء مـن التثقيف والتهذيب، أمرا نافعا من نواح كثيرة، غير أنه يـرى نفـسه يعيش فى ظروف ميسرة، ويؤثر أن يجرى وراء اللذات بدلا مـن أن يبذل جهده فى تنمية استعداداته الفطرية السعيدة وتحسينها. ولكنه يسأل نفسه إن كانت مسلمته التى تحثه على إهمال مواهبه الطبيعيـة التـى تتفق فى ذاتها مع نزعته الطبيعية إلى التمتع باللذات، تتفق كذلك مـع ما يسمى بالواجب، عندئذ يرى أن الطبيعة بحسب قانون عـام كهـذا يمكنها حقا أن تظل باقية حتى لو ترك الإنسان (كما يفعل سكان بحر الجنوب) موهبته تصدأ ولم يفكر إلا فى توجيه حياته إلى الفراغ واللذة والتناسل، والاستمتاع على وجه الإجمال، غير أنه لا يمكنـه علـى الإطلاق أن يريد لهذا أن يصبح قانونا طبيعيا عامـا، أو أن يغـرس بحالته التى هو عليها فى نفوسنا عن طريق غريزة فطرية، ذلك لأنه بما هو كائن عاقل، يريد بالضرورة أن ينمى جميع ملكاته لكونها نافعة له ولأنه أعطيت له ليبلغ ألوانا عديدة من الغايات والأهداف .

4- وهناك رابع توافرت له أسباب الحياة الرغيدة، ينظر حوله فيرى غيره من الناس يكافحون فى حياتهم كفاحا شاقا (وأن كان فى استطاعته أن يمد إليهم يد المساعدة) ونجده يفكر على هذا النحو : وما شـأنى أنـا بهذا؟ فليفز كل من السعادة بما تشاء له السماء أو بما يشاء هو لنفسه، فلن أسلبه شيئا أو أحسده على الشىء، لكننى لا أشتهى أن أسهم بشىء

فى إسعاد حياته أو الوقوف إلى جانبه فى أوقات الشدة! أجل إن مثل هذا اللون من التفكير لو أصبح قانونا طبيعيا، فإن الجنس البشرى سيواصل بقاءه بغير شك، بل لا نزاع فى أنه سيظل أفضل مما لو تشدق كل واحد بكلمات التعاطف والإحساس أو دفعه التحمس إلى أن يضع بعضها من حين إلى أخر موضع التنفيذ، بينما يعمد إلى الخداع كلما واتته الفرصة، وبيع حقوق الناس والافتئات عليها بواسطة أو بأخرى، ومع أن من الممكن تماما أن يكتب البقاء لقانون طبيعى عام يطابق هذه المسلمة، فإن من المستحيل أن يراد لمثل هذا المبدأ أن يكون صالحا صلاحية قانون طبيعى عام. ذلك لأن الإرادة التى تقرر ذلك إرادة تناقض نفسها بنفسها، فقد يحدث فى كثير من الحالات أن يحتاج مثل هذا الإنسان إلى حب الآخرين وعطفهم وأن يجد نفسه محروما من كل أمل فى الحصول على المساعدة التى يتمناها، إذ يحول بينه وبينها ذلك القانون الطبيعى المنبثق من إرادته ذاتها .

هذه إذن هى بعض الواجبات الحقيقية العديدة أو بعض الواجبات التى نعدها على الأقل كذلك، يتضح استنباطيا من المبدأ الوحيد الذى ذكرناه من قبل وضوحيا جليا، أن علينا أن يكون فى استطاعتنا أن نريد لمسلمة أفعالنا أن تصبح قانونا عاما. فهذا هو معيار الحكم الأخلاقى على أفعالنا بوجه عام. إن من طبيعة بعض الأفعال أن مسلمتها لا يمكنها، بغير أن تقع فى التناقض، أن تتصور كما لو كانت قانونا عاما، ومن الخطأ البالغ أن نظن أن الإرادة تستطيع أن تفرض عليها أن تصبح كذلك. حقا أن تلك الاستحالة الداخلية لا وجود لها فى بعض الأفعال الأخرى، ولكن من المستحيل مع ذلك أن يراد لمسلمتها أن ترتفع إلى مستوى الصمود الذى للقانون الطبيعى، لأن مثل هذه الإرادة سوف تتناقض مع نفسها .

من السهل أن نرى أن (مسلمة) الأفعال الأولى تعارض الواجب الصارم أو الضيق، بينما لا تتعارض مسلمة الأفعال الثانية إلا مع الواجب الأعم (أو واجب الاستحقاق). وهكذا نجد أن جميع الواجبات، من حيث نوع الإلزام الذى تفرضه (لا من حيث موضوع الأفعال الذى تحدده) تبدو من خلال هذه الأمثلة معتمدة اعتمادا واضحا على المبدأ الواحد .

إذا راقبنا أنفسنا فى كل مرة نخون فيها واجبا، لوجدنا أننا لا نريد فى حقيقة الأمر أن تصبح مسلمتنا قانونا عاما، لأن هذا شىء يتعذر علينا (أن نريده)، بل الأولى أن يبقى عكس تلك المسلمة قانونا يحمل طابع العموم، غير أننا قد نعطى لأنفسنا الحرية فنجعل منه استثناء لنا أو لصالح ميولنا ولو كان ذلك مقصورا على هذه المرة وحدها). يترتب على هذا أننا لو وزنا كل شىء من وجهة نظر واحدة وبالذات، أعنى من وجهة نظر العقل، لوقعنا على تناقض إرادتنا نفسها. بمعنى أننا نريد لمبدأ معين، بوصفه قانونا كليا عاما، أن يكون ضروريا ضرورة موضوعية، ونريد مع ذلك ألا تكون له من الناحية الذاتية قيمة كلية عامة، بل أن يدع مجالا للاستثناءات. غير أننا لما كنا نعد فعلنا مرة من وجهة نظر إرادة مطابقة للعقل مطابقة تامة، وكنا نعتبره مرة أخرى من وجهة نظر إرادة واقعة تحت تأثير الميل، فليس هاهنا فى واقع الأمر تناقض، بل مقاومة من جانب الميل للتعليمات التى يقضى بها العقل (تعارض)، مما يجعل كلية المبدأ تتحول إلى مجرد تعميم، بحيث يكون على المبدأ العملى للعقل أن يتلاقى مع المسلمة فى منتصف الطريق. وعلى الرغم من أن هذا الحل الوسط لا يمكن أن يبرره حكم نصدره بغير تحيز، فإنه يدل مع ذلك على أننا نعترف اعترافا حقيقيا بصلاحية الأمر الأخلاقى المطلق، وأننا (مع ما نحمله له فى أنفسنا من احترام تام)، إنما نسمح لأنفسنا ببعض الاستثناءات التى تبدو ذات بال والتى نكره عليها إكراها .

بهذا نكون قد بينا على أقل تقدير أنه إن كان لتصور الواجب أن يكون ذا معنى وأن يشتمل على تشريع واقعى لأفعالنا، فلا يمكن أن يعبر عن هذا التشريع إلا فى صورة أوامر أخلاقية مطلقة لا فى شكل أوامر شرطية أبداً. كذلك استطعنا وهذا بالفعل كثير، أن نعرض محتوى الأمر الأخلاقى المطلق، الذى لابد له أن يشتمل على المبدأ الذى تقوم عليه جميع الواجبات (إن كان لمثل هذه الواجبات وجود على الإجمال) عرضا واضحا محددا بالقياس إلى كل تطبيقاته الممكنة. غير أننا لم نصل بعد إلى أن نقرر بطريقة قبلية أن مثل هذا الأمر المطلق موجود فى الواقع حقا، وأن هناك قانونا عمليا يصدر أوامر من ذاته على نحو مطلق وبغير أن يدفعه إلى ذلك دافع، وأن إتباع مثل هذا القانون واجب .

إنه من أهم ما ينبغى علينا أن نضعه فى اعتبارنا، حين نعقد النية على بلوغ هذا الهدف، أن نجعل الحذر رائدنا، فلا نسمح لخاطر أن يصور لنا أن من المستطاع استنباط هذا المبدأ من الخاصية المميزة للطبيعة الإنسانية. ذلك أن الواجب ينبغى أن يكون صالحا لكل الكائنات العاقلة (وهى الكائنات الوحيدة التى يمكن للأمر المطلق أن يطبق عليها دائما) وأن يكون، لهذا السبب وحده، قانونا صالحا لكل إرادة إنسانية .

أما ما يشتق على العكس من ذلك من الاستعداد الطبيعى الخاص بالإنسانية، من عواطف وميول معينة، بل أن ما يشتق – على فرض أن هذا ممكن – من اتجاه خاص يتميز به مبدأ العقل الإنسانى وحده ولا يلزم ضرورة أن يكون صالحا لإراة كل كائن عاقل، كل هذا قد يقدم لنا مسلمة (نسترشد بها)، ولكنه لن يقدم لنا قانونا . وقد يعطينا مبدأ ذاتيا يدفعنا الميل والنزوع إلى أن نلائم بينه وبين أفعالنا ولكن لن يعطينا مبدأ موضوعيا نؤمر بأن نفعل بمقتضاه حتى لو كانت كل ميولنا ونوازعنا وكل الاستعدادات التى أودعتها الطبيعة فينا مضادة له، بل إن السمو والعزة

الكامنة فى الأمر الذى يعبر عنه الواجب لتزداد بقدر مـا تقـل مـساندة العوامل الذاتية له، لا بل بقدر ما تشتد هذه العوامل مقاومة له، بغيـر أن يضعف ذلك البتة من الإلزام الذى يفرضه القانون أو يـسلبه شـيئا مـن صلاحيته .

الواقع أننا نجد الفلسفة هنا فى موقف عصيب، ولقد كان ينبغى لهذا الموقف أن يكون ثابتا، ولو أنها لا تجد فى الأرض ولا فى الـسماء مـا تتعلق به أو تستند إليه، أن عليها هنا أن تقيم البرهان على نقائها، فتجعـل من نفسها حارسة على قوانينها، بدلا من أن تكون الرسول المبشر بقوانين يوصى بها حس فطرى. أما ما لا أدرية من طبيعة وصية عليهـا، وقـد تكون هذه القوانين فى مجموعها خيرا من لا شىء، غير أنها لن تـستطيع أبدأ أن تمدنا بمبادىء وأصول كتلك التى يمليها العقل ويتحتم فيها أن تنبع من مصدر قبلى خالص وتستمد منه سلطانها الآمر بحيث لا تنتظر شـيئا من ميل الإنسان، بل تتوقع كل شىء من السلطة العليـا للقـانون ومـن الاحترام الواجب فى حقه، ولو كان الأمر بخلاف ذلك كان عليها أن تحكم على الإنسان بأن يحتقر نفسه ويستبشعها فى سريرته .

كل العناصر التجريبية إذن لا تصلح أبدا أن تكون عاملا مكمـلا لمبدأ الأخلاق فحسب، بل إنها لضارة أشد الضرر بنقاء الأخـلاق ذاتهـا، حيث نجد أن القيمة الحقة للإرادة الطيبة طبيعية مطلقة، تلك القيمة التى لا يعادلها فى سموها شىء، إنما تكمن على وجه التحديد فى اسـتقلال مبـدأ الفعل عن كل التأثيرات التى تأتى من جانب المبادىء العرضـية، وهـى المبادىء الوحيدة التى تستطيع التجربة تقديمها ولا يستطيع الإنسان أن يمل من التحذير من هذا التباين، لا بل من هذا الأسلوب الدنىء فـى النظـر والتفكير، الذى يجعل صاحبه يفتش عن المبدأ الأخلاقـى بـين الـدوافع والقوانين التجريبية، فالعقل الإنسانى الذى أنهكه التعب يلذ له أن يـستريح

على هذه المخدة، وهناك يراوده حلم من التخيلات والأوهام الغلابة (التـى تجعله مع ذلك يعانق سحابة بدلا من أن يعانق جونو) فيدس على الأخلاق لقيطا غير شرعى لملم أعضاءه المتفرقة الأصل وصـنع منهـا مخلوقـا تستطيع العين أن ترى فيه شبهها من كل شىء تشتهى أن تراه، اللهـم إلا من الفضيلة إن قدر له أن يراها ولو مرة واحدة فى صورتها الحقه .

هكذا يوضع السؤال على النحو التالى : هل يعد قانونا ضـروريا ينطبق على جميع الكائنات العاقلة، ذلك الذى يجعلهم يحكمون دائما علـى أفعالهم بمقتضى مسلمات من شأنها أن يكون فى استطاعتهم أن يريدوا لها أن تقوم مقام القوانين العامة؟ إن كل القانون كذلك، فلابد لـه أن يكـون مرتبطا (على نحو قبلى خالص) بتصور إرادة كائن عاقـل علـى وجـه الإجمال. ولكن لابد للإنسان من أجل أن يكتشف هـذا الارتبـاط، مهمـا عزفت نفسه عنه، أن يتقدم خطوة إلى الأمام أعنى فى اتجاه الميتافيزيقـا، ولو أدت به هذه الخطوة إلى مجال من مجالاتها يختلـف عـن الفلـسفة التأملية، أعنى إلى ميتافيزيقا الأخلاق، فى فلسفة عملية، لا يهمنا فيهـا أن نسلم بمبادىء ما يحدث، بل أن نضع قوانين لما ينبغى أن يحدث حتى ولو لم يقدر له أن يحدث أبدا، أى قوانين موضوعية عملية، فـى مثـل هـذه الفلسفة العملية لانحتاج إلى البحث عن الأسباب التى تجعل الشىء يعجب أو ينفّر أو عن الخصائص التى تميز اللذة الناجمة عن الإحساس البـسيط من الذوق ولا عن البحث عما إذا كان الذوق يفترق عن الـشعور العـام بالرضا من جانب العقل. كما أننا لا نحتاج أن نسأل عمّا يقوم عليه الشعور باللذة أو الشعور بالألم، وكيف تتولد عنهما الشهوات والميول، وكيف تنبثق عن الشهوات والميول، وبالتعاون مع العقـل المـسلمات. ذلـك أن هـذه المباحث جميعا إنما تتعلق بمذهب تجريبى فى النفس يصح أن يكون بدوره القسم الثانى من مذهب فى الطبيعة، هذا إذا اعتبرنا هـذا المـذهب فـى

الطبيعة فلسفة طبيعية، من حيث أنها مؤسسة على قوانين تجريبية، ولكننا نتحدث هنا عن القانون الموضوعى العملى، وبالتالى عن علاقة الإرادة بذاتها، من حيث أنها تعين بالعقل وحده، حيث يسقط عندئذ كل ما له علاقة بالتجربة من تلقاء نفسه. ومرجع ذلك إلى أن العقل بذاته وحده إذا حدد السلوك (الأمر الذى يريد أن نبحث عنه فى إمكان قيامه) فلابد له بالضرورة أن يفعل ذلك بطريقة قبلية. تعد الإرادة ملكة تحديد الذات للفعل، بما يتفق مع تمثل قوانين معينة. مثل هذه الملكة لا يمكن أن نجدها إلا عند الكائنات العاقلة. كذلك فإن ما يصلح للإرادة مبدأ موضوعيا لتحديد نفسها بنفسها هو الغاية . فإذا كانت هذه معطاه من العقل وحده، فيجب كذلك أن تكون صالحة لكل الكائنات العاقلة. أما ما يحتوى على العكس من ذلك على مبدأ إمكان الفصل فحسب، الذى تكون الغاية نتيجة له فيسمى الوسيلة، المبدأ الذاتى للرغبة هو الدافع، والسبب الموضوعى لفعل الإرادة هو الباعث المحرك. ومن هنا، كان الفارق بين الغايات الذاتية التى تقوم على الدوافع، وبين الغايات الموضوعية التى تستند إلى بواعث صالحة لكل كائن عاقل. المبادىء العملية تكون صورية، عندما تجرد من كل الغايات الذاتية، ولكنها تكون مادية عندما تقوم على مثل هذه الغايات الذاتية، وبالتالى على دوافع معينة، الغايات التى يضعها كائن عاقل لنفسه على هواه كنتائج مترتبة على فعله (أى الغايات المادية) هى فى مجموعها غايات نسبية فحسب، ذلك لأن كل ما يعطيها القيمة التى لها هو مجرد العلاقة التى تربطها بالطبيعة الخاصة التى لملكة الاشتهاء عند الذات هذه القيمة التى لا يمكن لذلك تبعا لذلك أن تقدم مبادىء كلية صالحة ضرورية لجميع الكائنات العاقلة ولا لكل فعل إرادى، أى أنها لا تستطيع أن تقدم قواينن عملية، وهذا هو السبب فى أن كل هذه الغايات النسبية لا تؤسس غير الأوامر الأخلاقية الشرطية .

ولكن إذا فرض أن هناك شيئا، يكون لوجوده فى ذاته قيمة مطلقة، شيئا يمكن له – بوصفه غاية فى ذاته – أن يكون مبدأ لقوانين محددة، عندئذ سنجد فى هذا الشيء وفيه وحده، مبدأ الأمر الأخلاقى المطلق الممكن، أى سنجد فيه المبدأ القانونى العملى .

وهنا أقول : الإنسان وكل كائن عاقل بوجه عام يوجد كهدف فى ذاته لا كمجرد وسيلة، يمكن هذه الإرادة أو تلك أن تستخدمه على هواها. فهو فى كل أفعاله سواء أكانت هذه الأفعال متعلقة به هو نفسه أم بغيره من الكائنات العاقلة الأخرى، ينبغى أن ينظر إليه فى الوقت نفسه على أنه غاية. كل موضوعات الميول ليس لها إلا قيمة مشروطة، فلو لم توجد الميول والحاجات المبنية عليها لكان موضوعها بلا قيمة . أما الميول نفسها، باعتبارها مصادر للحاجة، فنصيبها من القيمة المطلقة التى يجعلها ترغب لذاتها من الضآلة بحيث أن التحرر الكامل منها ينبغى أن يكون هو الأمنية العامة التى يشترك فيها كل كائن عاقل.

يترتب على هذا أن قيمة جميع الموضوعات التى يمكن لها أن تكتسب عن طريق أفعالنا قيمة مشروطة دائما. والحق أن الموجودات التى لا يقوم وجودها على إرادتنا بل على الطبيعة، ليست لها مع ذلك، إذا كانت مخلوقات غير عاقلة، غير قيمة نسبية على أساس أنها وسائل وهذا هو الذى يجعلنا نسميها أشياء، أما الموجودات العاقلة فتسمى على العكس من ذلك أشخاصا، وذلك لأن طبيعتها قد ميزتها بكونها غايات فى ذاتها، أى بما لا يجوز له أن يستخدم كمجرد وسيلة : وبالتالى بما يحد من كل فعل يتسم بطابع التعسف والافتعال (وما يكون موضوعا للاحترام) ليست هذه إذن مجرد غايات ذاتية، يكون لوجودها قيمة بالنسبة لنا، بوصفه نتيجة مترتبة على أفعالنا، بل هى غايات موضوعية أى أشياء وجودها غاية فى ذاته، بل غاية لا يمكن أن تحل محلها غاية سواها، حتى يمكن أن توضع

تلك الغايات الموضوعية فى خدمتها كما لو كانت مجرد وسائل لها. إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما عثرنا أبدا على شيء له قيمة مطلقة. ولكن لو كانت كل القيم مشروطة، وكانت بالتالى قيما عرضية، لكان من المستحيل استحالة تامة أن نجد للعقل مبدأ عمليا أعلى. وإذن فإذا كان من الواجب أن يوجد مبدأ عملى أعلى وأمر أخلاقى مطلق بالنظر إلى الإرادة الإنسانية، فلابد أن يكون ذلك المبدأ وهذا الأمر، عن طريق تمثل ما هو بالضرورة غاية لكل إنسان لأنه هو نفسه غاية فى ذاته، بحيث يكونان المبدأ الموضوعى للإرادة، وبالتالى ما يصلح أن يكون قانونا عمليا شاملا. هكذا يتمثل الإنسان بالضرورة وجوده الخاص به، والمبدأ بهذا المعنى يعد مبدأ ذاتياً للأفعال الإنسانية. وهذا هو الأساس الذى يقوم عليه هذا المبدأ: توجد الطبيعة العاقلة كغاية فى ذاتها هكذا يتمثل الإنسان بالضرورة وجوده الخاص به، والمبدأ بهذا المعنى يعد مبدأ ذاتياً للأفعال الإنسانية. ولكن كل كائن عاقل آخر يتمثل وجوده كذلك على هذا النحو، تبعا لنفس المبدأ العقلى الذى يصلح لى أنا أيضا، وإذن فهو فى نفس الوقت مبدأ موضوعى ينبغى أن يكون من الممكن أن نستنبط منه كل قوانين الإرادة على أساس أنه مبدأ عملى أعلى. وهكذا يمكن أن نضع الأمر العملى على الصورة التالية: أفعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفى نفس الوقت غاية فى ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة.

نريد الآن أن نرى إن كان ثمة سبيل لتحقيق هذا الكلام، فلنبق عند الأمثلة التى قدمناها فيما سبق :

أولا : سنجد بحسب تصور الواجب الضرورى تجاه الذات أن الشخص الذى يفكر فى الانتحار سيسأل نفسه إن كان من الممكن أن يتفق مسلكه مع فكرة الإنسانية بوصفها هدفا فى ذاته. فإذا لجأ إلى تحطيم نفسه

ليهرب من حالة بؤسه، فإنه يستخدم بذلك شخصا كمجرد وسيلة تهدف إلى المحافظة على حالة محتملة إلى نهاية الحياة. والإنسان ليس شيئا، وبالتالى ليس موضوعا يمكن ببساطة أن يعادل معاملة الوسيلة، بل ينبغى النظر إليه فى كل أفعاله بوصفه دائما هدفا فى ذاته، ومن ثم فلست أملك حق التصرف فى الإنسان الكامن فى شخصى، سواء كان ذلك بتشويهه أو إفساده، أو قتله. (لابد لى أن اطرح هنا جانبا مسألة تحديد هذا المبدأ عن كثب، وهو ما كان مفروضا أن أقوم به لتجنب كل إساءة فى الفهم، وهو ما يحدث فى حالة اضطرارى مثلا إلى بتر أعضائى لإنقاذ نفسى، أو المخاطرة بحياتى فى سبيل المحافظة عليها .. إلخ، إذ أن مثل هذا التحديد يتعلق بالأخلاق بمعناها الخاص) .

ثانيا : أما فيما يتعلق بالواجب الضرورى أو بالواجب فى حق الآخرين، فإن الذى ينوى أن يبذل وعدا كاذبا للغير سيدرك على الفور أنه يريد أن يستخدم إنسانا أخر كوسيلة فحسب، بغير أن يحتوى هذا الإنسان الأخير فى نفس الوقت على الغاية فى ذاته. ذلك أنه من المستحيل على من أريد أن استخدمه بمثل هذا الوعد الكاذب وسيلة لتحقيق أهدافى أن يوافقنى على الطريقة التى أعامله بها، ولأؤكد تبعا لذلك أن يحتوى فى ذاته على الغاية من هذا الفعل. وتزداد هذه المجافاة لمبدأ الإنسانية وضوحا أمام العين إذا أضفنا إلى ذلك أمثلة من الاعتداء على حرية الآخرين وممتلكاتهم؛ إذ يتجلى عندئذ أن الذى يدوس على حقوق الغير إنما يقصد إلى استخدام أشخاصهم كما لو كانت مجرد وسيلة فحسب، دون أن يدخل فى حسابه أنهم، بصفتهم كائنات عاقلة، ينبغى أن يعدوا دائما فى نفس الوقت غايات أى كائنات لابد أن يكون فى مقدورها أن تحتوى فى ذاتها على الهدف من هذا الفعل نفسه .

ثالثا : بالنظر إلى الواجب العرضى (الاستحقاقى) تجاه الذات لايكفى أن لا يتناقض الفعل مع الإنسانية فى أشخاصنا بوصفها هدفا فى ذاته، بل ينبغى كذلك أن يكون العمل على اتفاق معها ولكن الإنسانية تنطوى على استعدادت تهيىء لبلوغ درجة أعظم من الكمال وتكون جزءا من الغاية التى تقصد إليها الطبيعة بالنسبة للإنسانية ممثله فى ذواتنا، وإهمال هذه المواهب والاستعدادات قد لا يتعارض مع المحافظة على الإنسانية بوصفها غاية فى ذاتها، ولكنه يتعارض مع العمل على تحقيق هذه الغاية .

رابعا : أما فيما يتعلق بواجب الاستحقاق نحو الآخرين، فإن الغاية الطبيعية التى يقصد جميع الناس إلى تحقيقها هى بلوغ سعادتهم. حقا أن الإنسانية يمكن أن تظل باقية، إذا لم يسهم أحد فى إسعاد غيره، ولم يتعمد فى نفس الوقت أن يسلب منه شيئا غير أن هذا لن يزيد عن أن يكون اتفاقا سلبيا لا إيجابيا مع الإنسانية بوصفها غاية فى ذاتها، إذا لم يحاول أحد، بقدر ما فى طاقته، أن يعمل على إسعاد غيره، ذلك لأنه لما كانت الذات غاية فى نفسها، فلابد أن تكون غاياتها، إن كان لذلك التصور أن يحدث عندى أثره كله، هى فى نفس الوقت بقدر المستطاع غاياتى .

هذا المبدأ الذى تعد بمقتضاه الإنسانية وكل طبيعة عاقلة أخرى بوجه عام غاية فى ذاتها (وهو الشرط الأعلى الذى يحد من حرية أفعال كل إنسان) لا يستفاد من التجربة: أولا بسبب عمومه، فهو ينطبق على جميع الكائنات العاقلة، حيث لا تكفى أية تجربة لتحديد شىء فى هذا الصدد، وثانيا لأن الإنسانية فى هذا المبدأ لا تتصور على أنها غاية للناس (ذاتية)، أى كموضوع يجعل منه الإنسان من تلقاء نفسه هدفا فى الواقع، بل تتصور كغاية موضوعية ينبغى لها، مهما تكن الغايات التى نود تحقيقها، من حيث أن لها صبغة القانون، أن تكون الشرط الذى يحد من

جميع الغايات الذاتية، وثالثا لأن هذا المبدأ إنما يصدر تبعا لذلك صدورا ضروريا عن العقل الخالص .

ذلك أن مبدأ كل تشريع عملى إنما يقوم بطريقة موضوعية على قاعدة الشمول أو العموم وشكلها، التى تجعله بحسب المبدأ الأول قادرا على أن يصبح قانونا (يمكن أن نسميه كذلك قانونا طبيعيا)، بينما يقوم من الناحية الذاتية على الغاية، ولكن الذات التى تحمل جميع الغايات هى كل كائن عاقل، بوصفها غاية فى ذاتها (وذلك بحسب المبدأ الثانى) : ينتج عن هذا المبدأ العملى الثالث للإرادة بوصفه الشرط الأعلى لموافقته للعقل العملى العام، أعنى فكرة الإرادة عند كل كائن عاقل كإرادة تضع تشريعا عاما .

سوف تنبذ طبقا لهذا المبدأ كل المسلمات التى لا يمكنها أن تتفق مع التشريع العام المتعلق بالإرادة. وهكذا نجد أن الإرادة لا تخضع للقانون وحده، بل إن خضوعها له ينبغى أن ينظر إليه فى نفس الوقت من حيث أنها هى نفسها مشرعة للقانون، وأنها لا تعد خاضعة له (وفى استطاعتها أن تعد نفسها صاحبة هذا القانون) إلا لهذا السبب وحده .

إن الأوامر الأخلاقية، بحسب نوع التصور الذى قدمناه فيها سلف، سواء فى ذلك الأوامر التى تقتضى أن تكون الأفعال مطابقة لتشريع عام شبيه بالنظام الطبيعى، أو الأوامر التى تريد أن يكون للكائنات العاقلة المزية العامة التى للغايات فى ذاتها، قد استبعدت حقا من سلطانها الآمر كل خليط من منفعة، أيا كان نوعها، استبعادها لدافع من الدوافع، وقد تم ذلك عن طريق تصورنا لها كأوامر مطلقة، ولكننا لم نسلم بها كأوامر مطلقة، إلا لأن هذا التسليم كان لا غنى عنه لتفسير تصور الواجب .

أما عن وجود قضايا عملية تصدر أوامرها بطريقة مطابقة، فذلك ما لم يكن من المستطاع البرهنة عليه فى ذاته، ولا من المستطاع كذلك

إقامة هذا البرهان هنا أيضا فى هذا القسم من الكتاب، ولكن شيئا واحدا كان من الممكن أن يتم : ونعنى به أن التحرر من كل منفعة عند فعل الإرادة الصادر عن الواجب، من حيث هو العلامة المميزة التى تفرق بين الأوامر المطلقة والأوامر الشرطية قد نص عليه فى الأمر نفسه، وذلك من خلال تحديد معين سيكون متضمنا فيه، وهذا ما يحدث الآن فى هذه الصيغة الثالثة للمبدأ، أى فى فكرة إرادة كل كائن عاقل من حيث هي إرادة تضع تشريعا كليا عاما .

ذلك إننا إذا تصورنا مثل هذه الإرادة، مهما قلنا أن من الممكن لإرادة تخضع لقوانين أن تكون مرتبطة بهذه القوانين عن طريق المنفعة، فمن من المستحيل أن تعتمد الإرادة التى هى نفسها المشروع الأعلى على أية منفعة من أى نوع لأن مثل هذه التى تعتمد على المنفعة ستحتاج بدورها إلى قانون آخر، يمكنه أن يحد من المنفعة المتعلقة بحبها للذات ويجعلها مشروطة بصلاحيتها لأن تصبح قانونا كليا عاما .

وهكذا نجد أن مبدأ كل إرادة إنسانية، من حيث هى إرادة تضع تشريعا عاما عن طريق مسلماتها جميعها، هذا إذا تيسر له أن يكون مبدأ صائبا، إنما يصلح صلاحية تامة لأن يكون أمرا أخلاقيا مطلقا، وذلك لأنه – ومرجع هذا على وجه التحديد إلى فكرة التشريع العام – لا يقوم على أية منفعة وأنه تبعا لذلك يستطيع وحده، بين كل الأوامر الممكنة، أن يكون هو الأمر غير المشروط أو إذا شئنا أن نعبر تعبيرا أفضل، فعكسنا الأمر قائلين : إذا كان هناك أمر أخلاقى مطلق (أى قانون يسرى على إرادة كل كائن عاقل)، فإنه لن يملك إلا أن يلقى أوامره بأن يصدر الإنسان دائما فى كل أفعاله عن مسلمة إرادة يمكنها فى نفس الوقت أن تجعل نفسها موضوعا لها من حيث هى مشرعة تشريعا عاما، عندئذ فقط يكون المبدأ

العملى والأمر الذى يطيعه الإنسان غير مشروطين، فلن يكون ثمة منفعة على وجه الإطلاق يمكنه (أى الأمر الأخلاقى) أن يقوم عليها .

ليس عجيبا بعد الأن، إذا رجعنا بالبصر إلى كل المحاولات التى بذلت حتى الآن لاكتشاف مبدأ الأخلاق، أن نجد أنها جميعا كان مقضيا عليها بالإخفاق. لقد رأوا أن الإنسان يرتبط من خلال واجبه وقوانين، ولكن لم يخطر لهم على بال أنه لا يخضع إلا لتشريعه النابع منه، وأن هذا التشريع كلى عام، وأنه لا يلتزم فى فعله إلا بما يتفق مع إرادته الخاصة، وهى الإرادة التى تضع تشريعا عاما بمقتضى الغاية التى رسمتها الطبيعة، ذلك لأنهم حين تصوره فى خضوعه للقانون فحسب (أيا كان نوع هذا القانون) وجدوا أن هذا القانون لابد بالضرورة أن يكون مصحوبا بنوع من المنفعة فى صورة جذابة أو قاهرة، لأنه بما هو قانون لم ينبثق عن إرادته هو، بل أن هذه الإرادة قد ألزمت بما يتفق مع القانون، من جانب شىء خارجى عليها على أن تسلك على نحو معين. بهذا الاستنتاج الذى لم يكن منه مفر، ضاع كل جهد بذل لايجاد مبدأ أعلى للواجب ضيعة لا رجعة فيها. ذلك أنهم لم يتوصلوا إلى الواجب أبدأ، بل إلى الضرورة التى تحض على الفعل بدافع من مصلحة معينة، وسواء أكانت هذه المنفعة شخصية أم أجنبية، فقد كان لابد للأمر دائما أن يتخذ طابع الأمر الشرطى ولم يكن من المستطاع أن يكون أمرا أخلاقيا. سوف أطلق إذن على هذا المبدأ اسم مبدأ استقلال الإرادة فى مقابل كل مبدأ آخر سأسلكه فى عداد ما أطلق عيله اسم التنافر .

إن التصور الذى يقتضى من كل كائن عاقل أن يتأمل نفسه من خلال جميع مسلمالت إرادته، على اعتبار أنه يضع تشريعا كليا عاما لكى يتمكن من وجهة النظر هذه من الحكم على نفسه وعلى أفعاله، يؤدى إلى تصور أشد خصوبة يرتبط به ونعنى به تصور مملكة الغايات .

وأنا أفهم من كلمة مملكة ذلك الترابط المنظم الذى يجمع بين كائنات عاقلة متعددة عن طريق قوانين مشتركة. ولما كانت القوانين تحدد الغايات من جهة صلاحيتها لأن تكون غايات كلية عامة، فإن من المستطاع إذا جردنا الفروق الشخصية بين الكائنات العاقلة وكذلك كل غاياتهم الجزئية، أن نتصور كلا عاما يشمل جميع الغايات (سواء فى ذلك غايات جميع الكائنات العاقلة، بوصفها غايات فى ذاتها والغايات الشخصية التى يمكن أن يضعها كل لنفسه) فى وحدة منتظمة مترابطة، أى مملكة للغايات ممكنة الوجود بحسب المبادىء السابق ذكرها .

ذلك أن الكائنات العاقلة تخضع جميعا للقانون الذى يقتضى ألا يعامل كل منهم نفسه وغيره من البشر كوسيلة أبدا، بل أن تكون معاملته لهم دائما وفى نفس الوقت كغايات فى ذاتها، ينشأ عن هذا ترابط منتظم بين الكائنات العاقلة عن طريق قوانين موضوعية مشتركة، أى مملكة يمكن، طالما كان الهدف من هذه القوانين إقامة العلاقة بين هذه الكائنات وبين بعضها البعض بوصفها غايات ووسائل، أن تسمى مملكة الغايات (وهى لا تعبر فى حقيقة الأمر إلا عن مثل أعلى) .

ولكن الكائن العاقل يعد عضوا منتميا إلى مملكة الغايات إذا كان هو نفسه إلى جانب أنه يشرع لها قوانين كلية عامة، يخضع لهذه القوانين، وهو ينتمى إلى هذه المملكة كرئيس لها إذا كان كمشرع لقوانينها، لايخضع لأية إرادة أخرى غير إرادته .

يجب على الكائن العاقل أن يعد نفسه دائما مشرعا فى مملكة للغايات ممكنة عن طريق حرية الإرادة، سواء أكان عضوا فى هذه المملكة أم رئيسا لها. ولكنه لا يستطيع أن يدعى لنفسه مكان الرئاسة بمسلمات إرادته فحسب، بل إذا كان كائنا مستقلا تمام الاستقلال، بلا حاجات، ذا قدرة مكافئة لإرادته ولا يحد منها شىء .

الأخلاقية تكمن أذن فى علاقة كل فعل بالتشريع القانونى الذى يستطيع وحده أن يجعل مملكة الغايات ممكنة. ولكن هذا التشريع ينبغى أن يوجد فى الكائن العاقل نفسه وأن ينبثق من إرادته التى يكون مبدؤها حينئذ هو المبدأ الثالث : ألا يقدم الإنسان على فعل إلا بما يتفق مع مسلمة من شأنها أن تكون قادرة على أن تصبح قانونا كليا عاما، وألا يفعل الإنسان الفعل كذلك حتى تعد الإرادة نفسها فى عين الوقت واضعة تشريع كليا عاما عن طريق مسلمتها، فإذا لم تتفق المسلمات بطبيعتها مع هذا المبدأ الموضوعى للكائنات العاقلة بوصفها مصادر تشريع كلى عام، اتفاقا ضروريا، فإن الضرورة التى تقضى بالفعل طبقا لذلك المبدأ يطلق عليها الإلزام العملى، أى الواجب. والواجب لا يكلف به الرئيس فى مملكة الغايات، بل يلتزم كل عضو من الأعضاء بمقدار متكافىء .

إن الضرورة العملية التى تقضى بالسلوك طبقا لهذا المبدأ أى طبقا للواجب، لا تقوم البتة على العواطف والدوافع والميول، بل تقوم فحسب على علاقة الكائنات عن المبدأ (لا عن غيره)، فلها على العكس من ذلك قيمة ذاتية. لا الطبيعة ولا الفن يحتويان على شىء يمكن أن يحل محل هذه الصفات إذا ما افتقدت ذلك. لأن قيمتها لا تكمن فى النتائج المترتبة عليها، ولا فى المنفعة أو المكسب اللذين تحدثهما، بل تكمن فى النوايا، أى فى مسلمات الإرادة التى تكون على استعداد للتعبير عن نفسها على هذا النحو فى صورة أفعال، حتى لو لم يحالفها النجاح فى النهاية . هذه الأفعال ليست كذلك فى حاجة إلى أن يوصى عليها من أى استعداد ذاتى أو ذوق يجعلنا ننظر إليها برضا وارتياح مباشرين، كما أنها ليست فى حاجة إلى أى ميل أو عاطفة مباشرة تجذبنا إليها، إنها تمثل لنا الإرادة التى تمارسها (أى الأفعال) كموضوع للاحترام المباشر حيث لا يطلب شىء سوى العقل

لكى يفرضها على الإرادة، لا لكى يحـاول أن يلتمـسها منهـا بـالتملق والمداهنة، مما لاشك فى أنه تناقض فى مجال الواجبات .

هذا التقويم هو الذى يعرف بقيمة مثل هذا المنحنى الفكرى بوصفه كرامة، وهو الذى يسمو به فوق كل ثمن سموا لا نهاية له، فلا يمكـن أن نضعها معها فى كفه الميزان أو أن نقارنها بها بغير أن نجور فى نفـس الوقت على قداستها.

وما الذى يبرر إذن للنية الطيبة من الناحية الأخلاقية أو للفـضيلة أن تذهب فى طموحها إلى هذا المدى البعيد؟ إنه لا يقل فى شـىء عـن الدور الذى تعهد به إلى الكائن العاقل للمشاركة فى وضع القوانين الكليـة العامة والذى يجعله صالحا لأن يصبح عضوا فى مملكة الغايـات، وهـو الدور الذى حددته له طبيعته من قبل من حيث هو غاية فى ذاته ومن ثـم مشرع للقوانين فى مملكة الغايات، ثم من حيث هو حر بالنظر إلى جميع القوانين الطبيعية، لا طاعة عليه إلا للقوانين التى يضعها هو لنفسه، والتى يمكن مسلماته طبقا لها أن تكون جزءا من تشريع كلى عام (يخضع له فى الوقت نفسه). فليس لشىء فى الواقع من قيمة إلا القيمة التى يحددها لـه القانون . ولكن التشريع نفسه الذى يحدد القيم جميعا، ينبغى لهذا الـسبب نفسه أن تكون له كرامة أى قيمة غير مشروطة، ولا سبيل إلى مقارنتهـا بسواها، لا يعبر عنها خير من كلمة الاحترام التى تترجم عن التقدير الذى ينبغى على الكائن العاقل أن يحمله لها. فالاستقلال الذاتى إذن هـو مبـدأ كرامة الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة .

إن الطرق الثلاث التى ذكرناها أنفا للتعبير عن المبدأ الأخلاقـى، ليست فى حقيقة الأمر إلا صيغا متعددة لقانون واحد بالذات، توجد أحداهما من تلقاء نفسها الصيغتين الآخريين فى ذاتها. ومع ذلك فهنا خلاف واحـد هو فى الحقيقة خلاف ذاتى قبل أن يكون خلافا موضوعيا – عمليا، الهدف

منه تقريب فكرة من أفكار العقل إلى العيان (وذلك بحسب مشابهة معينة) وجعلها بذلك قريبة من العاطفة، كل المسلمات لها :

1- صورة تتصف بالكلية والشمول، ويمكن التعبير عن صيغة الأمر الأخلاقى على هذا النحو: ينبغى أن تختار المسلمات كما لو كان من الواجب أن تكون لها قيمة قوانين الطبيعة الكلية .

2- مادة أى غاية، وهنا يعبر عن الصيغة كما يلى : أن الكائن العاقل من حيث أنه بحسب طبيعته غاية، وبالتالى من حيث هو غاية فى ذاتها، ينبغى أن يكون بالنسبة لكل مسلمة شرطا يحد من جميع الغايات التى تكون مجرد غايات نسبية أو تعسفية .

3- تحديد تام لجميع المسلمات عن طريق تلك المسلمة ونعنى بها : أن جميع المسلمات التى تستمد من تشريعنا الخاص ينبغى أن تسهم فى إقامة مملكة ممكنة للغايات، كما تسهم فى إقامة مملكة للطبيعة. ويسير التطور هنا كما يسير هناك فى مقولات، مبتدئا بوحدة الإرادة (أو بشمولها)، مارا بتعدد المادة (هو تعدد الموضوعات أى الأهداف)، ومن هناك إلى شمول المذهب أو تكامله . على أن من الخير دائما أن يسير الإنسان فى حكمه الأخلاقى على حسب منهج محكم، وأن يجعل مبدأه هذه الصيغة العامة للأمر الأخلاقى المطلق : أفعل بحسب المسلمة التى يمكنها فى نفس الوقت أن تجعل من نفسها قانونا عاما . فإن أردنا أن نحبب القانون الأخلاقى للنفوس، فإن ما يفيد فى ذلك كل الفائدة أن نمرر الفعل الواحد نفسه من خلال التصورات المذكورة وأن نقربه بذلك ما أمكن من العيان .

نستطيع الآن أن ننتهى من حيث بدأنا، أعنى من تصور إرادة خيرة مطلقة، تكون الإرادة الخيرة بإطلاق إذا لم يكن فى وسعها أن تكون شريرة، وأن كانت مسلمتها، حين تتحول إلى قانون كلى عام، لا تتناقض

مع نفسها بأى حال من الأحوال. هذا المبدأ هو إذن قانونها الأعلى أيضا: أجعل فضلك دائما يتفق مع المسلمة التى تستطيع أن تريد لها فى الوقت نفسه أن تكون فى شمول القانون. هذا هو الشرط الوحيد الذى لا يمكن الإرادة بمقتضاه أن تتعارض مع نفسها أبدا، ومثل هذا الأمر أمر مطلق. ولما كانت الخاصية التى تجعل للإرادة قيمة القانون العام بالنسبة للأفعال الممكنة تشابه الترابط العام الذى يتصف به وجود الأشياء بحسب قوانين كلية عامة، وهو الترابط الذى يكون العنصر الشكلى للطبيعة بوجه عام، فإن من الممكن أن نعبر عن الأمر الأخلاقى المطلق على النحو التالى :

اجعل أفعالك مطابقة لمسلمات يمكنها فى عين الوقت أن تجعل من نفسها موضوعا هو بمثابة القوانين العامة للطبيعة، هكذا تتألف صيغة إرادة خيرة بإطلاق .

تتميز الطبيعة العاقلة عن سواها بأنها تضع لنفسها غاية، هذه الغاية ستكون هى مادة كل إرادة طيبة. بيد أنه لما كان من اللازم، فى فكرة إرادة خيرة بإطلاق وبغير شرط تحفظى (كأن يكون هذا الشرط هو بلوغ هذه الغاية أو تلك) أن نجرد (تلك الفكرة) من كل غاية يراد تحقيقها (الأمر الذى قد يجعل الإرادة خيرة من الناحية النسبية فحسب)، فإن من اللازم كذلك ألا نتصور الغاية هنا كما لو كانت غاية يراد تحقيقها، بل كغاية مستقلة بذاتها، أى نتصور تبعا لذلك من جهة السلب فحسب، أى بوصفها غاية لا ينبغى على الإنسان أن يقدم على فعل يتعارض معها، كما لا ينبغى عليه أبدأ نتيجة لذلك أن ينظر إليها كما لو كانت مجرد وسيلة، بل أن يقدرها دائما وفى الوقت نفسه فى كل فعل من أفعال الإرادة من حيث هى غاية. هذه الغاية لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير الذات عينها (الحاملة) لجميع الغايات الممكنة، إذ أنها هى فى الوقت نفسه الذات صاحبة إرادة مكنة خيرة بإطلاق. والواقع أن هذه الإرادة الخيرة على

الوجة المطلق لايمكن أن يقدم عليها موضوع آخر إلا إذا وقعت في التناقض. وعلى ذلك فالمبدأ الذى يقول : راع أن يكون فعلك بالنسبة لكل كائن عاقل (بالنسبة لك ولغيرك) بحيث تكون له فى نفس الوقت فى مسلمتك قيمة الغاية فى ذاتها، ليس فى حقيقة الأمر إلا عين المبدأ الذى يقول : اجعل فعلك مطابقا للمسلمة التى تتضمن فى الوقت نفسه صلاحيتها الشاملة لكل كائن عاقل . ذلك أن القول بأن علىّ فى استخدامى للوسائل المؤدية إلى غاية من الغايات أن أقيد مسلمتى بالشرط الذى يجعلها صالحة صلاحية شاملة لأن تكون قانونا لكل ذات، يستوى تماما مع القول بأن علينا أن نجعل المبدأ الأساسى لجميع مسلمات الأفعال هو ألا تعامل الذات الحاملة للغايات، أى الكائن العاقل نفسه، كما لو كانت مجرد وسيلة بحال من الأحوال، بل أن تعامل معاملة الشرط الأعلى الذى يبين لنا حدود استخدام الوسائل، أعنى أن تعامل دائما فى الوقت نفسه معاملة الغاية .

يستتبع هذا بغير نزاع أن كل كائن عاقل، بوصفه غاية فى ذاته، ينبغى أن تكون لديه القدرة على أن يعد نفسه، بالقياس إلى جميع القوانين قد يخضع لها فى الوقت نفسه، مصدر تشريع كلى عام . وذلك لأن صلاحية مسلماته لأن تصبح تشريعها عاما هى على التحديد ما يميزه كغاية فى ذاته، كما يستتبع أيضا أن هذه الكرامة (التى يتميز بها) من سائر الكائنات الطبيعية هى التى تفرض عليه أن يعد مسلماته على الدوام من وجهة نظره هو، التى هى فى الوقت نفسه وجهه نظر كل كائن عاقل، بوصفه، كائنا مشرعا (وهذا هو السبب أيضا فى تسمية مثل هذه الكائنات أشخاصا). بهذا يمكن قيام عالم معقول بوصفه مملكة الغايات، وذلك عن طريق التشريع النابع عن جميع الأشخاص بوصفهم أعضاء فيه. يترتب على ذلك أن على كل كائن عاقل أن يصدر فى فعله كما لو كان دائما عن طريق مسلماته عضوا مشرعا فى المملكة العامة للغايات . والمبدأ

الصورى لهذه المسلمات هو المبدأ الذى يقول : افعل الفعل كما لو كان على مسلمتك أن تصلح فى الوقت نفسه قانونا عاما (لجميع الكائنات العاقلة). مملكة الغايات إذن لا يمكن قيامها إلا عن طريق المشابهة التى بينها وبين مملكة الطبيعة تلك عن طريق المسلمات وحدها، أى القواعد التى يلزم بها المرء نفسه، وهذه عن طريق قوانين علل فاعلة خاضعة لالزام خارجى، وعلى الرغم من هذا، فإن الإنسان لا يتردد فى أن يخلع على الطبيعة ككل، وإن نظرنا إلى هذا الكل نظرتنا إلى الآلة، وبمقدار العلاقة التى تربطه بالكائنات العاقلة بوصفها غايات له، أقول لا يتردد الإنسان لهذا السبب أن يخلع عليها اسم مملكة الطبيعة. مملكة للغايات كهذه ستنتقل حقا إلى حيز الوجود عن طريق مسلمات يرسم الأمر الأخلاقى المطلق قاعدتها لجميع الكائنات العاقلة، إذا اتبعت اتباعا شاملا، إلا أن الكائن العاقل، وإن لم يستطع أن يضمن حتى لو اتبع هذه المسلمة بانتظام، أن يحاربه كل كائن عاقل آخر فى الوفاء بها، ولم يضمن كذلك أن تتفق معه مملكة الطبيعة وترتيبها الغائى اتفاقها مع الكائن جديرا بأن يكون عضوا فيها بحيث تصبح النسبة إليه مملكة للغايات، أعنى بحيث تحقق رجاءه فى السعادة، أقول مع أنه لا يضمن هذا كله، فإن هذا القانون الذى يقول: (راع أن تسير أفعالك بحسب مسلمات عضو يضع تشريعا كليا عاما (مملكة ممكنة للغايات) يظل محتفظا بكامل قوته، وذلك لأنه يصدر أوامره على نحو مطلق. وفى هذا الأمر على وجه التحديد تكمن هذه المقارنة : وهى أن كرامة الإنسانية وحدها، من حيث كونها طبيعة عاقلة، بصرف النظر عن كل غاية أخرى أو منفعة يراد الوصول إليها، وتبعا لذلك احترام الفكرة الخالصة ينبغى أن يكونا القاعدة التى لا يصح للإرادة أن تحيد عنها، وأن استقلال المسلمة عن أمثال هذه الدوافع كلها هو الذى يحقق لها

السمو وهو الذى يجعل كل ذات عاقلة جديرة بأن تكون عضوا مشرفا فى مملكة الغايات .

إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك، لتحتم علينا أن نتصوره كائنا لايخضع لغير القانون الطبيعى الذى تحتم فى حاجاته ومع أنه سيكون من الممكن تصور مملكة الطبيعة مثلها فى ذلك مثل مملكة الغايات، متحدة تحت رئيس واحد. ومع أن المملكة الأخيرة لن تبقى بذلك مجرد فكرة بسيطة فحسب بل ستكسب واقعية حقيقية، فإن هذه الفكرة ستستفيد من وراء ذلك زيادة تأتيها من إضافة دافع قوى إليها، ولكن قيمتها الباطنة لن تزداد فى شىء على ما هى عليه؛ إذ أن من الواجب علينا على الرغم من ذلك أن نتصور ذلك المشرع الأوحد غير المحدود نفسه من حيث هو مشرع يحكم على قيمة الكائنات العاقلة طبقا لأفعالهم المجردة من المنفعة فحسب، المفروضة عليهم من تلك الفكرة وحدها. إن ماهية الإشياء لاتتغير تبعا لعلاقاتها الخارجية، والشىء الوحيد إذا غضضنا النظر عن هذه العلاقات الأخيرة، الذى يكون القيمة المطلقة للإنسان هو الذى ينبغى أن يكون المقياس الذى يحكم به عليه من جانب أى كائن، حتى لو كان هو الكائن الأسمى نفسه . فالأخلاقية هى إذن هى علاقة الأفعال باستقلال الإرادة أى بالتشريع الكلى الممكن عن طريق مسلمات هذه الإرادة. الفعل الذى يمكن أن يتفق مع استقلال الإرادة هو فعل مسموح به، والفعل الذى لا يتفق معه فعل محرم. الإرادة التى تتفق مسلماتها اتفاقا ضروريا مع قوانين الاستقلال هى إرادة مقدسة، أى إرادة خيرة بإطلاق. توقف إرادة غير خيرة بإطلاق على مبدأ الاستقلال (الجبر الأخلاقى) هو الالتزام. هذا الالتزام لا يمكن إذن أن ينطبق على كائن مقدس. الضرورة الموضوعية التى يتصف بها فعل من الأفعال يصدر عن التزام تسمى واجبا .

نستطيع مما تقدم ذكره بإيجاز أن نفسر الآن فى سهولة كيف أننا، وإن كان أول ما يتبادر إلى ذهننا عند التفكير فى تصور الواجب هو الانصياع للقانون، نتصور مع ذلك فى الوقت نفسه نوعا من السمو والكرامة لدى ذلك الشخص الذى يؤدى جميع واجباته. وذلك لأن سموه لايرجع إلى خضوعه للقانون بقدر ما يرجع إلى أنه، بالنظر إلى هذا القانون نفسه، يعد مشرعا فى الوقت ذاته، أى أنه لا يخضع له إلا لهذا السبب بعينه. كذلك بينا فيما تقدم كيف أنه لا الخوف له إلا لهذا السبب بعينه كذلك بينا فيما تقدم كيف أنه لا الخوف ولا الميول بل الاحترام الواجب فى حق القانون هو وحده الدافع القادر على أعطاء الفعل قيمة أخلاقية. إن أرادتنا الخاصة، على فرض أنها لا تقدم على فعل من الأفعال إلا إذا كان مقيدا بتشريع عام، تجعل مسلماتها أمرا ممكنا هذه الإرادة (المثالية) التى يمكن بالفكرة أن تكون أرادتنا هى الموضوع الحقيقى بالاحترام، وكرامة الإنسانية تكن على وجه التحديد فى قدرتها على أن تكون مصدر تشريع كلى عام، على شريطة أن تكون هى نفسها فى الوقت نفسه خاضعة لهذا الشريع .

الاستقلال الذاتى للإرادة بوصفه المبدأ الأعلى للأخلاق :

استقلال الإرادة هو الخاصية التى تجعل منها قانونا لنفسها (بصرف النظر عن جميع موضوعات العمل الإرادى). مبدأ استقلال الإرادة إذن هو أن نختار دائما بحيث تكون مسلمالت اختيارنا متضمنة فى الوقت نفسه كقوانين كلية فى فعل الإرادة نفسه . كون هذه القاعدة العملية أمرا أخلاقيا أعنى أن إرادة كل كائن عاقل مرتبطة بها ارتباطا ضروريا كشرط لها، أمر لا يمكن إثباته عن طريق التحليل البسيط للتصورات التى تشتمل عليها الإرادة، والسبب فى ذلك أنهار قضية تركيبية. وقد ينبغى علينا أن نتجاوز معرفة الموضوعات إلى نقد الذات، أى إلى نقد العقل

العملى الخالص. إذ أن هذه القضية التركيبية التى تأمر أمــرا ضــروريا ينبغى أن يكون من المستطاع معرفتها بطريقة قبلية خالصة، ولكن هــذه المسألة لا تدخل فى القسم الحالى من الكتاب . بيد أن كون مبدأ الاستقلال الذاتى المذكور هو المبدأ الأوحد للأخلاق، فأمر يمكن توضيحه بــسهولة بالتحليل البسيط لتصورات الأخلاق. إذ سيتبين من خلال ذلك كيف أن مبدأ الأخلاق لابد أن يكون أمرا أخلاقيا، وأن هذا الأمر الأخلاقــى لا يــأمر بشىء يقل أو يزيد عن هذا الاستقلال نفسه .

تنافر الإرادة بوصفه مصدر جميع المبادىء غير الأصيلة للأخلاق:

عندما تفتش الإرادة عن القانون الذى من شأنه أن يعينها فى شىء آخر غير صلاحية مسلماتها لوضع تشريع كلى عام يصدر عنها، وعندما تفتش تبعا لذلك متجاوزة ذاتها، عن هــذا القــانون فــى خاصــية أحــد موضوعاتها، فإن التنافر هو الذى ينتج عن ذلك دائما. عندئــذ لا تعطــى الإرادة لنفسها القانون، بل أن الموضوع هو الذى يعطيها أياه عن طريــق العلاقة التى تربطه بها. هذه العلاقة سواء أقامت علــى الميــل أو علــى تصورات العقل، لا تسمح إلا بقيام الأوامر الشرطية : علىّ أن أفعل هــذا الشىء، لأننى أريد شيئا آخر، أما الأمر الأخلاقى وبالتالى الأمر المطلق، فإنه على العكس من ذلك يقول : أن علىّ أن أفعل على هذا النحو أو ذاك، حتى لو لم أرد شيئا آخر. فمثلا يقول من يتبع الأمر الأول : ينبغى علــىّ ألا أكذب إذا أردت أن أحافظ على شرفى، أما من يتبع الأمر الثانى فيقول : ينبغى على ألا أكذب حتى لو لم يجلب الكذب علىّ أدنى عار . يجب إذن أن يجرد هذا الأمر الأخير من كل موضــوع، بحيــث لا يكــون لهــذا الموضوع أى تأثير على الإرادة، بحيث لا يقتصر العقل العملى (الإرادة) على أن يدير منفعة أجنبية، بل يثبت سلطانه الأمر فحسب بوصفه أعلــى تشريع هكذا يكون من واجبى مثلا أن أعمل على سعادة الآخرين، لا كما

لو كان يهمنى أن يتحقق وجودها (سواء كان ذلك عن طريق ميل مباشر، أو كان بطريق غير مباشر عن إحساس بالرضا مصدره العقل)، بل لمجرد أن المسلمة التى تستبعدها (أى السعادة) لا يمكن أن تكون متضمنة فى فعل إرادى واحد وبالذات.

تصنيف وجميع المبادىء الأخلاقية التى يمكن أن تنتج عن التصور الأساسى الذى سلمنا به عن التنافر :

لقد جرب العقل الإنسانى هنا، كما جرب فى كل موضوع مباشر فيه استعماله الخالص، طوال الفترة التى أعوزه فيها النقد، جميع الطرق الخاطئة قبل أن يعثر على طريقه الحقيقى الوحيد .

جميع المبادىء التى يمكن للإنسان أن يسلم بها من وجهة النظر هذه، إما أن تكون مبادىء تجريبية أو مبادىء عقلية. فالمبادىء الأولى، المستمدة من مبدأ السعادة، تنبني على العاطفة الفيزيائية أو العاطفة الأخلاقية، والمبادى الثانية المستمدة من مبدأ الكمال، إما أن تنبنى على التصور العقلى للكمال بوصفه نتيجة يمكن أن تترتب عليها، أو على تصور كمال مستقل بذاته (إرادة الله) بوصفه علة تتولى تعين إرادتنا .

لا تصلح المبادىء التجريبية مطلقا لأن تؤسس عليها القوانين الإخلاقية ، ذلك لأن طابع الشمول الذى يجعلها صالحة لجميع الكائنات العاقلة بغير تمييز، والضرورة العملية غير المشروطة المفروضة عليها من هذا الطريق ينتفيان إذا كان مبدؤهما مستمدا من التكوين الخاص بالطبيعة الإنسانية أو من الظروف العارضة التى توجد فيها. ومع ذلك فإن مبدأ السعادة الخاصة هو أولى المبادىء بالاستنكار، لا لأنه فاسد فحسب، ولا لأن التجربة تناقض الإدعاء الذى يذهب إلى أن البناء يتناسب دائما مع حسن السلوك، ولا لأنه لا يسهم بشىء فى تأسيس الأخلاق؛ إذ أن جعل الإنسان سعيدا أمر يختلف كل الاختلاف عن جعله خيرا، كما أن جعله

ذكيا فطنا لمنفعته يختلف تمام الاختلاف عن جعله فاضلا، بل لأنه يقيم الأخلاقية على دوافع تعمل على هدمها والقضاء على ما فيها من سمو وعظمة، إذ تضع الدوافع التى تحث على الفضيلة مع الدوافع التى تحرض على الرذيلة فى صف واحد، ولا تزيد على أن تعلم الإنسان كيف يحسن الحساب، بينما تقضى للأسف قضاء مبرما على الفارق النوعى بينهما. أما الشعور الأخلاقى، هذا الحس الخاص المزعوم (مهما بلغ الاحتجاج به من السطحية والضحالة، ومهما وجدنا أن أولئك الذين يعجزون عن التفكير يحسبون أنهم يستطيعون أن يلتمسوا العون من العاطفة حتى فى ما لا صلة له إلا بالقوانين الخاصة)، وأن العواطف التى تتفاوت بطبيعتها عن بعضها البعض بدرجات لامتناهية، لا تمدنا بمعيار واحد نقيس عليه الخير والشر، وأن الذى لايحكم شعوره لا يمكنه على الإطلاق أن يصدر حكما يصلح لتطبيقه على الآخرين، نقول أن الشعور الأخلاقى برغم هذا كله أقرب إلى الأخلاقية وإلى ما لهذه الأخلاقية من كرامة، لأنه يشرف الفضيلة إذا أضيف إليها الرضا الذى تعطيه والاحترام الذى تحمله لها مباشرة، ولأنه لا يصارحها فى وجهها بأن جمالها ليس هو الذى يربطنا بها بل المنفعة التى ننتظرها من ورائها .

بين المبادىء العقلية للأخلاق نجد التصور الانطولوجى (الوجودى) للكمال (مهما يكن تصورا فارغا غير محدد، ومهما تبلغ تبعا لذلك عدم صلاحيته لاكتشاف أقصى قدر مناسب لنا فى المجال الهائل للواقع الممكن وصوله ليبلغ به النزوع الذى لا يقهر إلى أن يدور فى حلقة مفرغة حين يتعلق الأمر بتمييز الواقع الذى نتحدث عنه تمييزا نوعيا من كل واقع سواه، فلا يستطيع أن يتلافى افتراض الأخلاقية التى عليها أن تقوم بتفسيرها افتراضا خفيا، أفضل من التصور الأخلاقى الذى يستنبط الأخلاقية من إرادة إلهية مطلقة الكمال، وليس مرجع ذلك فحسب إلى أننا

لا نملك برغم كل شيء أن نعاين كمال هذه الإرادة، وأننا لا نستطيع أن نستنبطها إلا من تصوراتنا ومن أهمها شأنا تصور الأخلاقية، بل مرجع ذلك إلى أننا إذا لم نفعل ذلك (وهو ما لو حدث) لوقعنا فى حلقة مفرغة منشؤها التفسير، فإن التصور الوحيد الذى يبقى لنا عن الإرادة الإلهية، وهو التصور المستمد من الصفات التى تنسب إليها من شهوة الشرف والسلطان، مقرونة بالتصورات المخيفة عن اليأس والانتقام، سيضع بالضرورة الأساس الذى ينبنى عليه نظام من العادات الأخلاقية يتعارض تعارضا صريحا مع الأخلاقية .

وإذن فلو كان على أن اختار بين تصور الحس الأخلاقى وبين تصور الكمال بوجه عام (وكلا التصورين لا ينتقص من الأخلاقية فى شيء وإن كانا مع ذلك لا يصلحان على الإطلاق للتكوين القاعدة التى ترتكز عليها) فسوف يقع اختيارى على التصور الأخير، لأنه على الأقل، باستبعاده للحساسية، يكل أمر الفصل فى المشكلة إلى محكمة العقل الخالص، وأن كان مع ذلك لا يحسم برأى فى المشكلة بل يحتفظ بالقدرة غير المحددة (لإرادة خيرة فى ذاتها) دون أن يفسدها فى شيء إلى أن يتم تحديدها تحديدا دقيقا).

بقى أن اقول أننى اعتقد أن فى استطاعتى أن أعفى نفسى من محاولة دحض هذه التصورات التعليمية دحضا مفصلا، إن هذه المحاولة من السهولة بمكان، بل الأرجح أن أولئك الذين تفرض عليهم مهنتهم أن يعلنوا إيمانهم بأحدى هذه النظريات (إذ إن المستمعين لا يحتملون تأجيل الحكم) يدركونها إدراكا جيدا حتى ليكون من العبث أن نضيع الوقت فيها. ولكن الأمر الذى يهمنا هنا أكثر من سواه هو أن نعرف أن هذه المبادىء لاتقدم أبداً غير تنافر الإرادة ليكون أساسا أول تقوم عليه الأخلاق وهذا هو الذى يجعلها بالضرورة تخطىء الهدف منها .

كلما اضطر الإنسان إلى أن يجعل من موضـوع الإراد أساسا لتعيين القاعدة التى تحددها (أى الإرادة) لم تكن القاعدة إلا تنافرا، عندئذ يكون الأمر مشروطا وتكون صيغته على النحو التالى : ينبغى على الإنسان أن يسلك على هذا النحو أو ذاك إذا كان يريد هذا الموضوع أو لأنه يرده، والنتيجة أن هذا الأمر لا يمكنه أبدا أن يأمر أمرا أخلاقيا، أعنى أن يأمر أمرا مطلقا. قد يجوز للموضوع أن يعين الإرادة بوساطة الميل، كما هو الشأن فى مبدأ السعادة الشخصية أو بوساطة العقل الموجه إلى موضوعات فعلنا الإرادى الممكن بوجه عام، كما هو الشأن فى مبدأ الكمال. بيد أن الإرادة لا تعين نفسها أبدا مباشرة عن طريق تمثل الفعل، بل عن طريق الدافع وحده الذى يحدثه الأثر المرتقب من الفعل على الإرادة : ينبغى لي أن أفعل شيئا ما لأننى أريد شيئا أخر، وهنا يتحتم افتراض قانون آخر فى ذاتى، استطيع وفقا له أن أريد بالضرورة هذا الشيء الآخر. وهذا القانون يحتاج بدوره إلى أمر (أخلاقى) يحدد مفهوم هذه المسلمة. إذ أنه لما كان الدافع الذى يفرض على تمثل موضوع ممكن التحقق عن طريق طاقتنا أن يترك أثره على إرادة الذات وفقا لاستعداداتها الطبيعية (لما كان هذا الدافع) يكون جزءا من طبيعة الذات، سواء أكان جزءاً من الحساسية (من الميل والذوق) أم من الفهم والعقل اللذين ينطبقان رأضين على أحد الموضوعات وفقا للتكوين الخاص بطبيعتهما، فإن الطبيعة عندئذ هى التى تعطى القانون على الحقيقة. وهذا القانون الذى يتحتم عندئذ، بما هو قانون، أن يعرف ويبرهن عليه بالتجربة وحدها، لايكون قانونا عرضيا فحسب، عاجزا عن أن يضع قاعدة عملية ضرورية كما ينبغى لكل قاعدة أخلاقية أن تكون، بل أنه لن يكون أبداً إلا تنافرا للإرادة، هناك لا تسن الإرادة قانونها لنفسها، بل إن دافعا أجنبيا عنها هو الذى يسنه لها عن طريق طبيعة خاصة للذات تؤهلها لقبول هذا القانون .

إن الإرادة الخيرة بإطلاق، التى يجب أن يكون مبدؤها أمراً أخلاقيا مطلقا، ستكون عندئذ إرادة غير متعينة بالنسبة لجميع الموضوعات، ولن تشتمل إلا على صورة فعل الإرادة بوجه عام، بوصفه استقلالا ذاتيا. أى أن صلاحية المسلمة عند كل إرادة خيرة لأن تجعل من نفسها قانونا كليا عاما، هذه الصلاحية هى نفسها القانون الوحيد الذى تلتزم به إرادة كل كائن عاقل، دون أن تلجأ إلى أى دافع أو منفعة لتجعل منه مبدأ ترتكز عليه.

أما كيفية إمكان وجود مثل هذه القضية التركيبية على نحو قبلى، والسبب الذى يجعل منها قضية ضرورية فمشكلة لم يعد من الممكن إيجاد حل لها فى حدود ميتافيزيقيا الأخلاق. كذلك لم نؤكد حقيقة هذه القضية، ولا زعمنا أننا نملك الدليل عليها. كل ما بيناه من خلال تطور التصور الشامل للأخلاق لا يخرج عن أن الاستقلال الذاتى للإرادة مرتبط بهذه القضية ارتباطا لا محيد عنه، أو هو بالأولى الأساس الذى تقوم عليه. وإذن فكل من يعد الأخلاق شيئا حقيقيا ولا يسلكها فى عداد الأفكار الخرافية المجردة من الحقيقة، لابد له فى الوقت نفسه من أن يسلم بمبدأ الأخلاق الذى ذكرناه. وإذن فقد كان هذا القسم تحليليا خالصا، مثله فى ذلك مثل القسم الأول. وأما أن الإخلاق ليست خرافية، وهو القول الذى يترتب على التسليم بصحة الأمر الأخلاقى المطلق والاستقلال الذاتى للإرادة، كما يترتب على التسليم بأن الأمر الأخلاقى ضرورى ضرورة مطلقة بوصفه مبدأ قبليا، فأمر يتطلب إمكان الاستعمال التركيبى للعقل العملى الخالص، وهو ما لا يجوز لنا أن نقدم عليه قبل أن نسبقه بنقد هذه الملكة العقلية نفسها، وهو النقد الذى علينا أن نبين ملامحه الرئيسية الوافية بغرضنا فى الفصل الأخير من الكتاب .

منبعا الدين والأخلاق :

بعد أن أخرج "برجسون" كتاب "التطور الخالق" ظن البعض أن فيلسوف التطورية الطبيعية عجز عن تطبيق مبادىء فلسفته على الحياة الروحية، أي في ميدان الأخلاق والدين. ولكنه بعد فترة زمنية طويلة أخرج كتابه "منبعا الدين والأخلاق" وفيه كشف الفيلسوف عن عبقريته الفذة في تطبيقه لمبادىء فلسفته في ميدان الأخلاق والدين .

الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة :

يذكر "برجسون" في هذا الكتاب أن ثمة نوعين من الأخلاق : أخلاق مغلقة، وأخلاق مفتوحة تتجاوز حدود الجماعة وهي مليئة بالخلق والإبداع وعليها يتوقف مصير الإنسانية. وهذان النوعان من الأخلاق يقابلان اتجاهين متمايزين للوثبة الحيوية وهما : اتجاه العزيزة وقد أدى إلى ظهور مجتمعات مغلقة شبه آلية كما هو مشاهد لدى النمل والنحل، ثم اتجاه العقل أو الذكاء وقد أدى إلى ظهور الإنسان بما له من مقدرة على استخدام آلات غير عضوية.

وتقوم الأخلاق المغلقة في المجتمعات البدائية مقام الغريزة في الحيوان، ومثل هذه المجتمعات تقوم على الإلزام، وهو يرجع إلى غريزة اجتماعية، وظيفتها المحافظة على التماسك بين أفراد المجتمع. وليس من الممكن لهذه المجتمعات أن ترقى إلى مستوى حب الإنسانية، ولا يمكن أن يقال بأن حب الإنسانية ينشأ عن حب الوطن وأن الاختلاف بينهما في الدرجة، ذلك أن الانتقال من الأسرة إلى الوطن إلى الإنسانية ليس انتقالا تدريجيا بل هو انتقال بين مراتب مختلفة.

ويذهب "برجسون" إلى أن تصورنا لنوعين من الأخلاق يرجع إلى تصورنا للعلاقة بين الفرد والمجتمع. فالأخلاق المغلقة يخضع الفرد في

ظلها للجماعة ويمتثل لضغط المجتمع. أما فى ظل الأخلاق المفتوحة فإن الفرد يتحاوز حدود الجماعة ويتسجيب لنداء الإنسانية .

أ – الأخلاق المغلقة :

ولما كان من الضرورى للمجتمع أن يحافظ على بقائه وأن يعمل على صيانة وحدته وتحقيق تماسكه، فـالفرد يجـد نفـسه إزاء ضـغط اجتماعى، إذ تلزمه الجماعة باحترام قواعد خاصة، وتستعين فـى ذلـك بمجموعة من الجزاءات المادية والأخلاقية التى تضمن بها تحقيق الإلزام. فثمه تنظيم اجتماعى يخضع فيه كل فرد لمقتضيات الحياة الجمعية، فيتكون من ذلك عقل جمعى .

والأخلاق على هذا النحو، هى نظام من العادات تكـون مهمتهـا صيانة كيان المجتمع، فهى أخلاق جمعية تعد رجعه إلى حيـاة الغريـزة، وتعد أدنى من مستوى العقل، وتكون مهمة الضمير قاصرة علـى تحديـد واجبات الفرد نحو المجتمع ونحو غيره من أفراد الجماعة، والضمير ثمرة من ثمرات الحياة الجمعية، ووظيفته تنظيم التآزر الاجتمـاعى وتحقيـق النظام الداخلى المطلوب فى كل جماعة. ويقوم هذا التنظيم علـى أسـاس ضغط "الأنا الاجتماعية" على "الأنا الفردية" خـضوعا لغريـزة الحيـاة، وصيانة للتقاليد النافعة للمجتمع. والواجبات هنا لا شخصية إذ أن طاعـة الواجب لذاته والالزام الاجتماعى فى المجتمعات المغلقـة والـذى يتخـذ صورة أمر مطلق، هو الصورة الاجتماعية للرابطة الموجودة فـى عـالم النمل أو النحل أو الخلية العضوية. ويرى "برجسون" أن الحرب هى أعلى صور للتآزر الاجتماعى فإنها المحك الأول لاختيـار مـدى ولاء الفـرد وإخلاصه فى خدمة جماعته وفى الدفاع عن ممتلكاتها ومصالحها .

وحينما يحقق الفرد سائر الواجبات والالتزامات التـى تفرضـها الأخلاق المغلقة، فإنه يشعر بضرب من الرفاهية الفرديـة والاجتماعـة

والأخلاق المغلقة أخلاق اجتماعية تقوم على غريزة الحياة، ومن ثم فهى ذات طبيعة بيولوجية .

ب- الأخلاق المفتوحة :

أما الأخلاق المفتوحة فهى ليست وليدة ضغط اجتماعى، إذ أنها تصدر عن نزوع سام تتمثل فى جاذبية القيم وتعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة، وتدعونا هذه الأخلاق إلى المحبة والتضحية وبذل الذات.، والفارق بين الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة فارق فى الطبيعة لا فى الدرجة. والأخلاق المفتوحة تنزع لخدمة الإنسانية جمعاء ومثلها الأعلى المحبة والكمال الأخلاقى، وهى تستعين على تحقيق رسالتها بنفر من الشخصيات الممتازة، فالعباقرة يكونون كأنواع جديدة تخلقها الوثبة الحيوية لتحقيق رسالتها، وهم أكثر البشر احتكاكا بمصدر الحياة وينبوع الجدة والجهد الخالق، كعلماء اليونان وأنبياء إسرائيل ورسل البوذية والقديسين المسيحيين والمصلحين .

والأخلاق المفتوحة تقوم على أكتاف هؤلاء العباقرة، وهى أخلاق ديناميكية تعلو فوق مستوى العقل وتنتشر عن طريق الدفع والجاذبية من الإمام، بينما الأخلاق المغلقة تنتشر عن طريق الدفع من الخلف. وكذلك فإن الأخلاق المفتوحة أنما تقوم على الاستجابة لنداء البطل وهو النموذج الذى يعجب به الناس ويجعلونه قدوة لهم يحاكونه، والبطل من هذه الصفوة الممتازة التى تحقق للحياة حركتها الصاعدة. وهذه الصفوة تتميز بقدرة خاصة على الإحساس بانفعالات جديدة، لا عهد للناس بها من قبل، سواء فى مجال الفن أو فى مجال العلم أو أى مجال آخر من مجالات الحضارة البشرية. وهذا الانفعال عبارة عن ثورة نفسية عميقة، وقد يكون مصحوبا بحركة فكرية خصبة أو إلهام عقلى ممتاز، كما يحدث لكبار المتصوفة والقديسين الأبطال، فهو حدس صوفى وإلهام روحى أو توتر وجدانى،

ويتحول هذا الانفعال إلى تصور عقلى لا يلبث أن يستحيل إلى مذهب. والانفعال هو العنصر الحى الذى يكمن وراء الأخلاق الجديدة، فالأخلاق المسيحية تعمل على توجيه إرادة الناس نحو المحبة أو الإحسان، وهذا الانفعال هو الذى مهد الجو لانتشار الأخلاق المسيحية. والمصلحون والصوفية يصدرون فى أعمالهم عن هذا الانفعال الحى، لأن لديهم شعورا بالاتحاد أو التطابق مع جهد الحياة الخالق نفسه، فتتفتح نفوسهم فلا يعودون يشعرون بضغط المجتمع أو بثقل المادة وأسر الطبيعة. وهذا الشعور الذى يستولى عليهم هو مصدر القوة التى تمكنهم من حب الإنسانية جمعاء .

ويوجه هؤلاء الأبطال الإنسانية عن طريق التجربة الصوفية حيث يفتحون قلوبهم خلالها لمدد إلهى عارم يستولى على ذواتهم. وليس التصوف نشوة وإنجذابا فحسب، بل هو مجرى دافق هابط يريد أن يمتد من خلال هؤلاء الممتازين إلى نفوس الأفراد الآخرين، فيدفعهم إلى حب الإنسانية. والأخلاق المفتوحة لا تنتشر عن طريق المبادىء المجردة، ولا تقوم على قوانين صارمة ملزمة، بل تقوم على الاستمالة القوية وتنتشر عن طريق النموذج الحى الذى تتجاوب نداءاته مع النزعة الصوفية الكامنة فى أعماقنا.

وتتوقف الأخلاق المفتوحة على مدى انصهار المبادىء النظرية الأخلاقية فى نموذج بشرى واحد هو البطل أو القديس، وهو رمز للوثبة الحيوية، فهو الذى يسوق وراءه المجتمعات المتحضرة نحو آفاق واسعة تتجاوز الأخلاق المغلقة بأوامرها والتزاماتها وحدودها الاجتماعية المغلقة.

ولكن ثمة صلة بين الأخلاق المفتوحة والأخلاق المغلقة وهى أن كلا منهما يرجع إلى ينبوع الحياة الأصلى، فالأخلاق ذات طبيعة بيولوجية.

ونظرا لأهمية الموضوع سنعرض فى الصفحات القادمة لما كتبه الدكتور زكريا إبراهيم فى تلخيص كتاب "منبعا الأخلاق والدين" لبرجسون.

يقول الدكتور زكريا إبراهيم : إذا كان قد وقع فى ظن بعض المؤرخين أن البرجسونية فلسفة طبيعية تطورية تقول بالتغير والصيرورة، ومن ثم لا تحتمل مبادىء أخلاقية ثابتة، ولا تستطيع أن تتجاوز نطاق التجربة لحل مشكلة وجود الله وصفاته، فقد جاء كتاب برجسون "ينبوعا الأخلاق والدين" مكذبا لهذه الإدعاءات محققا للكثير من الآمال الروحية التى عقدها البعض على إمام الروحية بلا منازع فى القرن العشرين. وليس فى كتاب "برجسون" الجديد أى خروج على مبادىء المذهب أو أى تحول ملحوظ عن مواقفه السابقة، ولكن فى الكتاب مع ذلك تطورا جديدا لم يكن من السهل التنبؤ به سلفا أو تحديد اتجاهه مقدما .

وربما كانت كل قيمة "البرجسونية" إنما تنحصر فى هذا المنهج التقدمى الذى بمقتضاه يعلو الفيلسوف على نفسه باستمرار دون أن يخرج على مبادىء مذهبه، ودون أن يكون اتجاهه الجديد صادرا صدورا ضروريا عن منطق مذهبى صارم يمكن تحديد خطوطه منذ البداية .

ولو أننا رجعنا إلى نظرية برجسون فى "التطور الخالق" لوجدنا أن ثمة اتجاهين متمايزين قد اتخذتهما "الوثبة الحيوية" ألا وهما: اتجاه "الغريزة" الذى أدى إلى ظهور مجتمعات مغلقة شبة آلية، كما هو الحال لدى الحيوانات كالنمل والنحل، واتجاه "العقل" أو الذكاء الذى قاد إلى ظهور الإنسان بما له من مقدرة خاصة على استخدام آلات غير عضوية . وقد حاول برجسون فى مؤلفه الجديد أن يظهرنا على أن ثمة ضربين مختلفين من الأخلاق يقابلان هذين الاتجاهين المنطقيين، فقال بوجود "أخلاق مغلقة هى أخلاق الجماعات المقفلة (وهى تلك المجتمعات التى

تشبه من بعض الوجوه خلايا النحل أو بيوت النمل) و "أخلاق مفتوحة" تتجاوز حدود الجماعة، وهى أخلاق مليئة بالحركة والخلق والإختراع، وعليها يتوقف مصير الإنسانية لأنها هى التى تفتح أمام الكائن البشرى أفقا واسعا لا نهائيا، وقد رأينا فيما مر بنا أن الوثبة الحيوية هى أقرب ما تكون إلى قوة غلابة تستخلص من المادة شتى الصور الحية، فتعمل على ظهور مجتمعات صغيرة مغلقة يشعر أفرادها بالتقارب والتآزر، ويحرصون دائما على الدفاع عن أنفسهم ضد كل هجوم خارجى. ولو أننا ألقينا نظرة فاحصة على مجتمعات النحل أو النمل، لوجدنا أن الغريزة هى التى تجعل أفراد تلك الحشرات تحقق من الأفعال ما هو ضرورى لصيانة حياتها الاجتماعية . أما فى المجتمعات البشرية، فإن "الأخلاق" هى التى تقوم بأداء تلك الوظيفة، أو على الأصح ضرب معين من الأخلاق هو تلك "الأخلاق المغلقة" التى أشرنا إليها.

والواقع أن ثمة تشابها كبيرا بين المجتمعات البشرية البدائية وبين خلايا النحل أو بيوت النمل، بل إن مجتمعاتنا المتحضرة نفسها لهى فى جوهرها "مجتمعات مغلقة" لأنه مهما كان من اتساعها، فإنها فى العادة تضم عددا معينا من الأفراد وتستبعد غيرهم. ومثل هذه المجتمعات إنما تقوم على "الإلزام" الذى يفرض على الجماعة نظاما من العادات يحقق لها وحدتها ويصون لها كيانها، فيكون الرباط الذى يجمع بين أفراد الجماعة كذلك الرباط الذى يجمع بين خلايا الجسم الواحد أو بين نمل القرية الواحدة. والإلزام هو فى صميمه قائم على غريزة اجتماعية تنحصر وظيفتها فى المحافظة على التماسك بين أفراد المجتمع، والعمل على صيانة وحدتهم ضد العدو الخارجى . فليس فى وسع تلك المجتمعات المغلقة أن ترقى إلى مستوى "حب الإنسانية"، لأن "المسافة التى تفصل الأمة – مهما كانت كبيرة – عن الإنسانية هى كالمسافة التى تفصل

المحدود عن اللامحدود أو المغلق عن المفتوح. وقد يقع فى ظننا أن "حب الإنسانية" إنما هو مجرد فضيلة تنشأ عن "حب الوطن"، كأن العاطفة المحدودة قد تتسع وتكبر حتى تصير عاطفة غير محدودة، ولكن الواقع أن الفارق بين المجتمع الصغير المغلق على نفسه، وبين الإنسانية الكبيرة الواسعة، ليس مجرد فارق فى الدرجة، بل هو فارق فى الطبيعة أو الجوهر. ومن هنا فإنه ليس ثمة انتقال تدريجى من الأسرة إلى الوطن، ومن الوطن إلى الإنسانية، بل نحن هنا بإزاء مراتب مختلفة يستحيل معها أن يكون "حب الإنسانية" مجرد ترق أو توسع فى "حب الوطن" أو المجتمع المغلق .

والحق أنه إذا كان ثمة نوعان مختلفان من الأخلاق، فذلك لأن من الممكن تصور العلاقة بين الفرد والمجتمع على نحوين مختلفين تمام الاختلاف فالفرد قد يجتزىء بالخضوع للجماعة والامتثال لضغط المجتمع، أو هو قد يعمل على تجاوز حدود الجماعة والاستجابة لنداء الإنسانية. والملاحظة فى العادة أنه لما كان للمجتمع أن يحافظ على بقائه، وأن يعمل على صيانة وحدته وتحقيق تماسكه. فإن الفرد لابد أن يجد نفسه بإزاء "ضغط" اجتماعى، بمقتضاه تلزمه الجماعة بأن يحترم قواعد خاصة مستعينة فى ذلك بمجموعة من الجزاءات المادية والأخلاقية التى تضمن بها تحقيق ذلك "الإلزام"، ومعنى هذا أن الأخلاق لابد أن تتخذ بادىء ذى بدء صورة "تنظيم" اجتماعى فيه يخضع كل فرد لمقتضيات الحياة الجمعية، فيتألف من ذلك "عقل جمعى" شبيه بما تصوره "دوركايم". والأخلاق بهذا المعنى ليست سوى جهاز من "العادات" تنحصر مهمته فى صيانة كيان المجتمع، فهى بمثابة رجعة إلى حياة الغريزة (على نحو ما نجدها لدى بعض الحشرات) أو هى مجرد أخلاق جمعية تعد فى مستوى أدنى من مستوى العمل. وهنا تكون مهمة "الضمير" مقصورة على تحديد

واجبات الفرد نحو المجتمع ونحو غيره من أفــراد الجماعــة، إذا لــيس الضمير سوى ثمرة من ثمار الحياة الجمعية، أو هو على الأصح ثمرة من ثمار الطبيعة التى أوجدت الجماعة. والوظيفة الرئيسية التـــى يقــوم بهــا الضمير الخلقى هى تنظيم التآزر الاجتماعى وتحقيق "النظـــام الـــداخلى" المطلوب فى كل جماعة قادمة بذاتها حتى يتسنى لها أن تقف صفا واحــدا أو كتلة واحدة فى وجه الأجنبى أو العدد الخارجى. وحينما يستشعر الفرد فى ذاته نزوعا شخصيا يميل معه إلى مقاومة ضغط "الأنا الاجتماعيــة"، فإن غريزة الحياة سرعان ما تستيقظ فى نفسه لكى تمده بــالقوة اللازمــة لأداء واجبة الاجتماعى ومقاومة سائر النزعات الباطنة. وهكذا يندفع الفرد إلى قهر "الأنا الفردية" التى قد تحفزه إلى ايثار مــصلحته الذاتيــة علـــى مصلحة الغير، خاضعا فى ذلك لغريزة الحياة التى تكمن مــن وراء كــل نظام اجتماعى . وهنا تكون القاعدة الكبرى فى كل أخلاق مغلقة هى العمل على صيانة التقاليد النافعة للمجتمع، وتوفير العادات الطيبة لسائر أفــراد الجماعة، حتى يتحقق التعاون الاجتماعى المطلوب على أكمل وجه. وعلى ذلك فإن المثل الأعلى للمجتمع المغلق على ذاته هو تهذيب أفراده تهــذيبا اجتماعيا صالحا يضمن للجماعة أسباب التعاون والتآزر. وهذا هو السبب فى أن الواجبات التى ينهض بها أفراد الجماعات المغلقة قد تبــدو مجــرد واجبات لا شخصية مادامت طاعة الواجب هنا هى فى صميمها مقاومــة للذات .

وقد توقف برجسون طويلا عند دراسة "الإلزام" الاجتماعى محاولا أن يكشف عن الطابع الحيوى الذى ينطوى عليه هذا الإلزام. ولما كانــت الوثبة الحيوية (أو غريزة الحياة) هى التى أرادت المجتمع منذ البداية، فإن الالزام الاجتماعى – كما سبق لنا القول – هو أقرب ما يكون إلـــى تلــك الرابطة التى تجمع بين نمل القرية الواحدة، أو خلايا الجــسم العــضوى

الواحد. بل ربما كان فى وسعنا أن نقول أن الإلزام هو "الصورة التى قد تتخذها تلك الرابطة فى نظر النملة لو قدر لها أن تصير عاقلة كالإنسان، أو فى نظر الخلية العضوية لو قدر لها أن تصبح مستقلة فى حركاتها كالنملة العاقلة .. " .

وعلى كل حال، فإن "التآزر الاجتماعى" يرجع – فى جانب كبير منه – إلى تلك الضرورة التى يجد المجتمع نفسه معها ملزما بأن يدافع عن نفسه ضد الآخرين. وليس من شك فى أن حب الفرد لأقرانه الذين يعيش معهم جنبا إلى جنب هو الذى يضطره إلى أن يعادى سائر الأفراد الذين يهددونه من الخارج، ومن هنا فإن "الحرب" ضرورة اجتماعية تقتضيها حاجة الأفراد إلى الدفاع عن ممتلكاتهم الجمعية ومصالحهم المشتركة. والواقع أن الحرب هى المحك الأول لصدق الفرد فى خدمة جماعته، لأنها هى العامل الفيصل فى تحديد مصير الجماعة وبالتالى فإنها لابد من أن تلزم الأفراد جميعا بخوض المعركة. وقد لا يكون داعى الحرب كافيا، كما قد لا يكون أوامر الجماعة معقولة، ولكن لابد للفرد من أن ينساق لأمر الجماعة،كما لابد له من أن يأخذ نفسه بقوانينها دون أن يدع لعقله الفردى أى مدخل فى مناقشة دواعيها وأوامرها. وليست الحرب مجرد ظاهرة ضرورية لصيانة الملكية الجمعية، بل إن كل ما يجىء معها من قتل وسلب ونهب وكذب وخداع وتضليل هى كلها ظواهر مشروعة تقرها الجماعة وتثيب عليها.

بيد أن الفرد حينما يحقق سائر الواجبات أو الالتزامات التى تفرضها عليه "الأخلاق المغلقة" فإنه لابد أن يشعر بضرب من الرفاهية الفردية والاجتماعية التى تشبه إلى حد كبير ذلك الشعور النفسى الذى يصاحب قيام الحياة العضوية بوظيفتها العادية. وعلى الرغم من أن "الإلزام" هنا لابد من أن يتخذ صورة "أمر مطلق" لا موضوع فيه للأخذ

أو الرد (إذ تكون صيغته هى : هذا واجب لا لشيء إلا لأنه واجب") فإن العقل والاختيار لابد من أن ينضافا إلى الضرورة الاجتماعية، حتى ولو كانت أخلاقا مغلقة. وعلى كل حال، فإن الأخلاق المغلقة هى فى صميمها أخلاق اجتماعية تقوم على "غريزة الحياة" ومن ثم فهى بالضرورة ذات "طبيعة بيولوجية" .

أما "الإخلاق المفتوحة" فهى وأن كانت فى جوهرها "بيولوجية" كالأخلاق المغلقة سواء بسواء، إلا أنها ليست وليدة "ضغط" اجتماعى، بل هى إنما تصدر عن "نزوع" سام تتمثل فيه جاذبية القيم. وبينما تعبر الأخلاق المغلقة "عن خضوع الفرد لقسر الجماعة ، نجد أن "الأخلاق المفتوحة" تعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة. فنحن هنا بإزاء أخلاق إنسانية تدعونا إلى تجاوز حدود الجماعة والتعلق بواجبات سامية تجهلها الإخلاق الاجتماعية كالمحبة والتضحية وبذل الذات وما إلى ذلك. وليس الفارق بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية مجرد فارق فى الدرجة، بل هو فارق فى الطبيعة؛ إذ بينما تتجه الأخلاق الاجتماعية نحو حماية الجماعة البشرية الواحدة من عدوان غيرها من الجماعات، وبينما ينحصر مثالها الأعلى فى تحقيق العدالة والتضامن الاجتماعى، نرى أن الأخلاق الإنسانية تنزع نحو العمل لصالح البشرية قاطبة، وتجعل مثلها الأعلى هو "المحبة" و "الكمال الأخلاقى". حقا إن الوثبة الحيوية لم تستطيع أن تنتج سوى جماعات مغلقة، ومن ثم فإنها لم تتمكن – فى هذا الاتجاه – من أن تمضى بالمادة إلى أبعد حد، ولكنها مع ذلك تتوقف وعند هذا الحد، بل هى حينما عجزت عن الاستعانة بالنوع بأكمله، لم تجد بداً من أن تستعين ببضعة شخصيات ممتازة منه، اتخذت منها أدوات لتحيق مقاصدها وأغراضها – وهكذا استمرت "الوثبة الحيوية" فى عملها، جاعلة من "العبقرى" نوعا جديدا بأكمله، ولو أننا هنا بإزاء نوع لا يتألف إلا من

فرد واحد، فالعباقرة هم أنواع جديدة تخلقها الطبيعة بوثبة لا سبيل إلى التنبؤ بنتيجتها وهم أقرب البشر جميعا إلى مصدر الحياة وينبوع الجدة. ومعنى هذا أن "الأخلاق المفتوحة" إنما تقوم على أكتاف عظماء البشرية من الأبطال والأنبياء والمصلحين، وهؤلاء هم رموز "الوثبة الحيوية" ودعاة "المحبة" و "الإيثار"، ورسل القيم الروحية فى كل زمان ومكان. وليس القديسون المسيحيون وحدهم دعاة تلك الأخلاق "المفتوحة"، بل لقد عرفت الإنسانية قبلهم حكماء اليونان، وأنبياء إسرائيل ورسل البوذية وغيرهم. وكل هؤلاء العباقرة الممتازين قد اتخذتهم "الوثبة الحيوية" مجرد أدوات لتحقيق مقصد جديد، حينما اتجهت نحو تكوين جماعات جديدة مفتوحة، وحينما أرادت أن توجد "أخلاقا ديناميكية" تعلو فوق مستوى العقل. وبينما تنتشر "الأخلاق المغلقة" عن طريق "الدافع من الخلف"، نجد أن هذه الأخلاق الجديدة لا تنتشر إلا عن طريق "الجاذبية من الأمام" لأنها فى صميمها اتجاه ينزع دائما نحو المستقبل. فنحن هنا بإزاء "أخلاق متحركة مفتوحة"، لا تنتشر إلا عن طريق محاكاة الأفراد لنموذج فردى يعجبون به وينجذبون نحوه. ومعنى هذا أن "الأخلاق الإنسانية" إنما تقوم على الاستجابة لنداء البطل، والبطل يؤثر على إرادتنا تأثيرا فعالا مباشرا؛ لأنه لا يخاطب منا العقل، بل هو يخاطب الحساسية، وهو لا يجتذبنا بالاستدلال بل بالقدرة .

وحينما يتحدث برجسون عن أولئك الأفراد الممتازين الذى نستجيب لندائهم ونعمل تحت تأثيرهم، فإنه لا يقول عنهم أنهم تلك "الصفوة المختارة" التى تحقق للحياة حركتها الصاعدة فحسب، بل هو ينسب إليهم أيضا قدرة خاصة على الإحساس بانفعالات جديدة لا عهد للناس بها من قبل، وهذه الانفعالات الجديد هى الأصل فى سائر ضروب الإبداع سواء أكان ذلك فى مجال الفن أم فى مجال العلم أم فى أى مجال

آخر من مجالات الحضارة البشرية. و "الانفعال" هنا لا يعنى مجرد تـأثر وجدانى عابر أو مجرد اضطربا نفسى عارض، بل هو أقرب ما يكون إلى ثورة نفسية عميقة أو زلزال باطنى عنيف. وهذا الانفعال كثيرا ما يكون مصحوبا بحركة خصبة أو الهام عقلى ممتاز، كما تدلنا على ذلك بعض الانفعالات الهامة التى مر بها كبار المتصوفة والقديسون والأبطال وغيرهم .

والواقع أن الخلق أو الإبداع أن هو فى أصله إلا مجرد "انفعال". والانفعال هنا مزيج من الحساسية واليقظة الفكرية والإلهام الروحى والحدس الصوفى. ففى كل "انفعال" من هذا القبيل ضرب من "التطالق" بين "الرائى" و "المرئى" أو بين "العارف" و "المعروف". ومن هنا فإن برجسون يربط بين "الانفعال" (مفهوما على هذا النحو) وبين "الحدس أو الوجدان"، مع حرصه فى الوقت نفسه على القول بأن "الأخلاق المفتوحة" التى تصدر عن مثل هذا الحدس ليست مجرد "أخلاق عاطفية" كما قد يقع فى ظن البعض . وآية ذلك أن "الانفعال "الذى نحن بصدده لابد من أن "يتبلور" على شكل "تصور عقلى" لكن لا يلبث أن يستحيل إلى "مذهب" . ولولا وجود تلك "الانفعالات الحية" التى تكمن من وراء المبادىء الأخلاقية الصارمة، لما تسنى للنظريات الأخلاقية أن تنتشر وتعمل عملها. وهذا هو الحال مثلا بالنسبة إلى النظريات الأخلاقية التى جاءت بها المسيحية إذ لولا ذلك "الانفعال" الجديد الذى عملت على إثارته فى قلوب الناس باستماله إراداتهم نحو "المحبة" أو "الإحسان" لما تسنى لها أن تسيطر على سلوكهم، أو أن تستولى على عقولهم . وإذن "فالانفعال" قد سبق الأخلاق الجديدة والميتافيزيقا الجديدة، لأنه هو الذى مهد "الجو" لانتشار الأخلاق المسيحية والميتافيزيقا المسيحية.

وإذا كان من شأن المصلحين والصوفيين والقديسين والأبطال أن يصدروا فى أعمالهم ومبادئهم عن تلك "الانفعالات" الحية، فذلك لأن لديهم شعورا بالاتحاد أو التطابق مع جهد الحياة الخالق نفسه. وهذا هو السبب فى أن هؤلاء العباقرة كثيرا ما يبدون لنا أقرب ما يكونون إلى الروحانية الخالصة التى فيها تتفتح النفس فلا تعود تشعر بثقل المادة أو أسر المجتمع أو قسر الضغط الاجتماعى. والواقع أننا لو تعمقنا الأخلاق الجديدة التى يجيء بها مثل هؤلاء "الأبطال" لوجدنا أنها تعبر عن اتحادهم بالمصدر الأصلى للحياة أو بالوثبة الحيوية نفسها، وهذا الاتحاد هو الأصل فى شعورهم بالتحرر من طريقة الطبيعة وأسر المدنية .

ولولا هذا الشعور الذى يستولى على نفوسهم حينما يتم الاحتكاك المباشر بينهم وبين المبدأ الأصلى الذى يصدر عنه الجنس البشرى بأكمله، لما كان فى وسعهم أن يستمدوا من قوة تمكنهم من حب الإنسانية قاطبة. فالأخلاق الإنسانية هى أخلاق "النفس المتفتحة" التى تتداعى أمام ناظريها سائر العوائق المادية، والتى تشعر بأن "الغبطة الروحية" قد أخذت بمجامع قلبها، وخير مثال لتلك الأخلاق – فى نظر برجسون – هو الأخلاق المسيحية التى تعبر أحسن تعبير عن "النفس المتفتحة"[1].

ولكن كيف يتسنى للأبطال الذين يتحدث عنهم برجسون أن يوجهوا تاريخ الإنسانية، أو أن يضعوا دعائم تلك الأخلاق الديناميكية "المفتوحة"؟ هنا يهيب فيلسوفنا بالتجربة الصوفية فيقول : "أن المتصوفة الحقيقيين ليفتحون قلوبهم لموجة علوية أو مدد إلهى يستولى على صميم وجودهم، وهم إذا كانوا كبيرى الثقة فى أنفسهم، فذلك لأنهم يشعرون بأنهم يطوون فى ذواتهم شيئا أسمى منهم، وهكذا نراهم يقدمون الدليل على أنهم رجال

---

(1) كان برجسون يجهل الأخلاق الإسلامية.

عمل عظماء، مما يدهش له أولئك الذين يظنون أن التصوف إن هـو إلا نظر ونشوة وانجذاب. أما ذلك المجرى الدافق الذى يدعونه ينهمـر فـى صميم نفوسهم، فهو مجرى هابط يريد من خلالهم أن يمتد إلى باقى الناس. ومن هنا فإن الحاجة الملحة إلى نشر ما تلقوه وأذاعته فيما حولهم كثيرا ما تأخذ بمجاميع قلوبهم كأنما هى سورة الحب. ولابد لكل منهم من أن يسهم ذلك "الحب" بطابعه الخاص. وهذا الحب لدى كل واحد منهم عبارة عـن "انفعال" جديد كل الجدة. ومن ثم فإنه هو لكفيل وحده بأن يغير من مجرى الحياة البشرية وأن يخلع عليها نغمة جديدة. وهكذا يجعل هذا الحب من كل واحد منهم موجودا محبوبا لذاته، فيندفع الناس من خلاله وفى سبيله إلـى فتح قلوبهم لمحبة الإنسانية قاطبة. وإذن فالأخلاق المفتوحة إنما تنتشر عن طريق "النموذج الحى" الذى يقدمه البطل. وإذا كان من شأن هذا "النموذج" أن يجد أصداء قوية فى نفوسنا، فذلك لأن ثمة "صوفيا" كامنا يرقـد فـى أعماق ذواتنا. وهذا المثال الحى لابد مـن أن يكـون مناسـبة لتيقظـه. فالأخلاق لاتنتشر عن طريق المبادىء المجردة غير الشخصية، بل هى فى الغالب وليدة نداء حى ترسله إلينا شخصية قوية نجد لديها القوة المحركـة والمثال الحى الذى لابد من أن يحتذى. وبعبارة أخـرى، فـإن الأخـلاق المفتوحة لاتقوم على قوانين صارمة ملزمة، بل على الاستمالة والقـدوة. وبينما تستند "الأخلاق المغلقة" إلـى أوامـر مطلقـة وقـوانين صـارمة وضرورات اجتماعية والتزامات لا شخصية، نجد أن "الأخلاق المفتوحة" إنما هى فى صميمها عبارة عن مجموعة من "النداءات" التى يوجهها إلى ضمير كل فرد منا "أشخاص" ممتازون يمثلون خير ما فى الإنسانية. وما لهذا النداء من قوة أو فاعلية إنما يتوقف على قوة أو شدة "الانفعال" الـذى ارتبط به منذ البداية، لن هذا الانفعال (وإن كان من الممكن أن يستحيل إلى مجموعة من الأفكار) هو فى صميمه أسمى من "الفكرة"، بـل هـو فـى

مستوى أرقى من مستوى العقل. وعلى كل حال، فإن قوة "الإخلاق المفتوحة" لا تنحصر فى تعاليمها النظرية ومبادئها الفلسفية، بل هى تتوقف على شرط واحد فقط، إلا وهو أن تجيء تلك المبادىء العامة والقواعد العديدة فتذوب فى شخصية رجل واحد وتنصهر فى بوتقة نموذج بشرى واحد. وهكذا يكون "البطل" (أو القديس أو الصوفى أو المصلح الدينى) بمثابة العبقرى الذى يمكن اعتباره رمزا للوثبة الحيوية، لأنه هو الذى يسوق وراء المجتمعات المتحصرة ماضيا بها نحو آفاق واسعة تمتد فيها وراء كل ما تنطوى عليه "الأخلاق المغلقة" بأوامرها والتزاماتها وحدودها الاجتماعية الضيقة .

ولكن هل يكون معنى هذا أن الصلة مقطوعة تماما بين "الأخلاق المغلقة" القائمة على ضغط المجتمع، وبين "الأخلاق المفتوحة" القائمة على الاستجابة لنداء البطل؟ هنا يقول برجسون أنه على الرغم من أن الاختلاف بين هذين الضربين من الأخلاق هو اختلاف فى الطبيعة لا فى الدرجة (كما سبق لنا القول)، فإننا هنا بإزاء مرحلتين من مراحل التقدم الحيوى، أو مظهرين مختلفين من مظاهر الوثبة الحيوية، وحينما ننتقل من التضامن الاجتماعى إلى الأخاء الإنسانى، فإننا بلاشك نقطع صلتنا بطبيعة معينة، ولكننا لا نقطع صلتنا بالطبيعة كلها على وجه العموم . بل أن المثل الأعلى للأخلاق "المفتوحة" كثيرا ما يساهم بقسط وافر فى تغيير طبيعة المجتمعات المغلقة نفسها، وهذا هو السر فى ظهور تلك الأنظمة الديمقراطية التى تنسب إلى سائر الناس حقوقا متساوية وحظوظا متكافئة . حقا أنه قد يبدو أن ثمة ضربا من التعارض بين "الحرية" و "المساواة"، ولكن من شأن "الإخاء" بالضرورة أن يزيل كل تعارض بينهما. فالديمقراطية فى صميمها ذات طابع انجيلى، لأن "المحبة" هى منها بمثابة المحرك الأصلى. ولكن سوءا كنا بإزاء الأخلاق المغلقة أو الأخلاق

المفتوحة، وسواء تحدثنا عن "ضغط المجتمع" أم عن "نداء البطل"، فإنه لابد لنا دائما من أن نتذكر أن "علم الحياة" (بمعناه الواسع الشامل) هو الأصل فى كل "أخلاق"؛ لأن الأخلاق بطبيعتها ذات ماهية "بيولوجية" ولو لم تكن "الحياة" نفسها هى التى أرادت الأخلاق لما كان ثمة موضع للحديث عن ضربين من الأخلاق أو عن ينبوعين مختلفين صدر عنهما الشعور الأخلاقى. وهذا ما يحدونا إلى القول بأن فلسفة برجسون الأخلاقية هى فى صميمها فلسفة "حيوية" لا يمكن أن تفهم إلا على ضوء نظريته فى "التطور الخالق" ، "الوثبة الحيوية" .

وكما فرق برجسون بين ضربين مختلفين من الأخلاق: "أخلاق مغلقة" و "أخلاق مفتوحة" نراه يفرق أيضا بين ضربين مختلفين من الدين: "دين ساكن" (أو استاتيكى) و "دين متحرك" وهو يذهب إلى أننا لو استعرضنا شتى الديانات لوجدنا أنها لا تخلو من مظاهر انحراف وتناقض ولا أخلاقية، إن لم تنطو فى بعض الأحيان على دعوة ضمنية إلى اقتراف بعض الجرائم. وكلما كان الدين بدائيا غاشما، كانت المكانة المادية التى يشغلها فى حياة معتنقيه أعظم وأشمل. وقد نجد فى الماضى أو فى الحاضر مجتمعات بشرية لا تعرف العلم أو الفن أو الفلسفة، ولكن ليس ثمة مجتمع بلا دين. وعلى الرغم من أننا نعرف الإنسان فى العادة بأنه "حيوان ناطق" (أو عاقل)، فإن الديانات البشرية شاهدة بأن الإنسان كثيرا ما آمن بالسحر والخرافة والخزعبلات الواهية. وإذا كان "الحيوان" يجهل الخرافات جهلا تاما، فإن الإنسان (على العكس من ذلك) هو الحيوان الوحيد الذى يعلق أهمية كبرى فى صميم وجوده على أمور وهمية غير معقولة، وظواهر غيبيه غير مفهومة وقوى سحرية غير ملموسة. وسنرى بعد حين أن الدين وثيق الصلة بالسحر والأساطير والخرافات خصوصا عند الإنسان البدائى. ولكن حسبنا أن نقرر هنا أن الدين حتى فى أدنى

صورة وأكثر أشكاله بدائية، هو وليد حاجة بشرية، إن لم نقل وظيفة طبيعية .

وبينما نلاحظ أن النباتات والحيوانات تحيا غارقة في طمأنينة مطلقة لا يكاد يعرفها الإنسان، نظرا لأنها تحيا في "الآن" كما لو كانت تنعم بأبدية ليس فيها موضع للقلق أو اللهفة أو السأم، نرى أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يبحث ويتردد ويتعثر، ويضع مشروعات، ويتخذ تصميمات ويخشى أن تفشل مشروعاته أو لا تتحقق تصميماته، ويشعر دائما بأنه مهدد بالمرض، ويعرف مقدما أنه لا محالة ذائق الموت. وليس من شك في أن يقظة العقل عند الإنسان قد تقضي إلى "قلق بشري" يكون هو الكفيل بالقضاء على نظام الطبيعة . وفضلا عن ذلك، فإنه بينما يحقق الحيوان بغريزته تلك الأعمال الضرورية للحياة الجمعية، نجد أن في وسع الإنسان، بفضل ما لديه من عقل أو ما يتمتع به من ذكاء أن يتحقق من أنه قد يكون من مصلحته أن يغفل الآخرين وألا يكترث إلا بنفسه. وقد يظهره الفكر نفسه على أنه ليس هناك دائما توافق حقيقي بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة. ومعنى هذا أن تيقظ العقل قد يكون ضارا بالجماعة كما هو ضار بالفرد .

بيد أن الطبيعة – مع ذلك – هي التي أرادت العقل، كما أرادت الغريزة، وهي قد تكفلت من تلقاء نفسها بإعادة النظام الطبيعي الذي قد يخل به العقل. وسبيلها إلى ذلك هو تلك الخرافات والأساطير التي يتميز بها الدين الساكن. والواقع أن الطبيعة قد وهبت الإنسان ملكة خاصة تشبه الخيال من بعض الوجوه، وتلك هي "الوظيفة الأسطورية" أو "الملكة الخرافية" التي بمقتضاها يستطيع الإنسان أن يخترع شخصيات خيالية (كما في الروايات والقصص الأدبية) يخلع عليها صورا متباينة وأشكالا متعددة، وينسب إليها صفات وأخلاقا وتاريخا بأكمله. وهذه الشخصيات قد تكون

"أرواحا" بادىء الأمر، ثم تستحيل إلى "آلهة" أو "قوى إلهية" فيما بعد. ولكن المهم أن "الوظيفة الأسطورية" هى التى تحملنا على الظن بأن تلك القوى الإلهية تراقبنا، وأنها تتطلب منا الولاء والخضوع لذلك "المجتمع" الذى قد تحدثنا أنفسنا بالتمرد عليه أو التنكر له. وإذا كان الموجود الناطق بطبيعته موجودا يؤمن بالخرافات فذلك لأن من شأن "الوظيفة الأسطورية" أن تهبه شيئا من الثقة والطمأنينة . إذ هى التى تمده بفكرة "الخلود الشخصى" فلا تلبث النفس أن تطمئن إلى بقائها بعد الموت، على الرغم من إدراكها لواقعة الموت الآلية التى لا مفر منها. وفضلا عن ذلك، فإن "الوظيفة الأسطورية" هى التى تحفزنا إلى الإيقان بوجود "تدخل فائق للطبيعة" فنتجه إلى "الصلاة" نستجدى بها الرحمات، ونلتجىء إلى "السحر" و "الطقوس الدينية" نلتمس من ورائها الغوث والنجاة. وكأن الطبيعة قد أرادت من "الوظيفة الأسطورية" أن تكون لسان حال الجماعة، لأنها هى التى تقنع الفرد بأنه لا محالة وأجد مصلحته فى الخضوع لأخلاق الجماعة المغلقة .

وليست هذه الوظيفة الأسطورية بمثابة غريزة، ولكنها تقوم فى المجتمعات البشرية تشبه إلى حد كبير ذلك الدور الذى تقوم به الغريزة فى المجتمعات الحيوانية. "والدين الساكن" من ثم إنما هو الدين الطبيعى الذى يمكن اعتباره مجرد رد فعل تقوم به الطبيعة ضد ما يجىء مع استعمال العقل من أثر مرهق للفرد ومفكك للجماعة. فالديانة الاستكانيكية هى التى تحمل الفرد على التشبث بالحياة (على الرغم من إدراكه العقلى لحقيقة الموت)، وهى التى تدفعه إلى الإخلاص للجماعة (على الرغم من نزوعه العقلى نحو التفرد). وإذا كان "الدين الساكن" وثيق الصلة بالسحر فذلك لأن "السحر" إن هو إلا تجسيم وتحقيق لما يجيش به قلب الإنسان من رغبات. وقد لا يكون من الصعب فى بعض الأحيان أن نكشف عما يكون وراء

الطقوس الدينية من "أعمال سحرية" أن السحر فى أصله إنما هو ضرب من الحياة التى تتخذها الطبيعة لنفسه ضد بعض الأخطار التى تهدد الكائن الناطق . فالسحر هو جزء لا يتجزأ من الدين (الساكن)، أو ربما كان الأصح أن نقول أن الدين والسحر قد صدرا عن أصل واحد، وهما فى العادة يسيران دائما جنبا إلى جنب .

أما إذا نظرنا إلى "الدين المتحرك" أو "الديانة الديناميكية"، فإننا سنجد أنفسنا بإزاء تجربة روحية منبعها الحدس لا الغريزة، وغايتها الاتصال بالله لا التشبث بالمجتمع، ووسيلتها الانفصال عن كل شىء إلا التعلق بأهداب الحياة. وإذا كنا قد أطلقنا على هذه التجربة الروحية اسم "الدين" (كما فى حالة "الدين" الساكن تماما)، فذلك لأن الدين المتحرك يحقق للمرء الطمأنينة والسكينة كالدين الساكن تماما (ولو أن الطمأنينة هنا تحقق بشكل أسمى وأرقى). والدين المتحرك هو ذلك "الدين" الذى نلقاه لدى الصوفية من أمثال القديسة تيريزا دافيلا والقديس فرنسوا داستيز والقديس جان دلاكروا وبسكال وغيرهم . وعلى الرغم مما قد يكون بين هؤلاء الصوفيين من خلاف فى التعبير عن تجربتهم الحدسية المباشرة، فإنهم جميعا يصدرون عن احتكاك مباشر أو اتصال فعال بالجهد الخالق الذى يمكن من وراء الحياة، وهذا الجهد هو من الله إن لم يكن هو الله نفسه .

وليس من شك فى أن "التصوف" الحقيقى أمر نادر، ولكن بذور الصوفية قد وجدت فى كل زمان ومكان، والصوفى العظيم إنما هو تلك الشخصية النادرة التى تستطيع أن تتجاوز الحدود التى عينتها للنوع البشرى بماديته، وبالتالى تستطيع أن تواصل الفعل الإلهى نفسه. وقد حاول فلاسفة اليونان أن يسموا بأنفسهم إلى هذا المستوى، فلم تسمح لهم نزعتهم العقلية المحضة بأن يصلوا إلى التصوف الحقيقى الذى فيه يمتزج النظر والعمل، وتختلط الإرادة البشرية بالإرادة الإلهية، ونحن نعلم كيف

كان " العمل" عند أفلوطين مجرد تضاؤل للنظر بينما التصوف الحقيقى هو فى صميمه فعل، وخلق واجب. وأما إذا نظرنا إلى حكماء الهند، فإننا ولاشك واجدون عندهم ضروبا عديدة من الممارسات الصوفية ولكن التصوف الحقيقى لم يظهر بأجلى معانيه حتى فى البوذية. حقا أن البوذية لم تجهل المحبة ولكن التشاؤم والقول باستئصال إرادة الحياة قد منعا معظم الفلسفات الهندية من أن ترقى إلى مستوى التصوف الحقيقى. وقد أعوزت البوذية الحرارة، كما أنها قد جهلت بذل الذات، فضلا عن أنها لم تؤمن بفاعلية العمل الإنسانى، وكل هذه العوامل قد حالت بينها وبين الوصول إلى تلك "الثقة الصوفية" التى قد تستحيل إلى قوة تزحزح الجبال . وإذا كان "التصوف الحقيقى" قد ظهر من بعد عند بعض الحكماء الهنود، فإن ظهوره قد كان متأثرا بالتصوف المسيحى وانتشار الحضارة الغربية فى أرجاء الهند. والواقع أن التصوف التام هو فى جوهره "فعل"، ولهذا فإن المتصوفة الحقيقين قد كانوا رجال عمل، كما تدلنا على ذلك أعمال رجل مثل القديس بولس، أو فتاة مثل جان دارك، أو قديسة مثل القديسة تيريزا..إلخ . و "المسيح" فى نظر برجسون هو أكبر شخصية صوفية عرفها التاريخ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول أن كل المتصوفة إن هم إلا اتباع أصليون (ولو أنهم ناقصون) لمسيح الإنجيل الذى هو مثلهم الأعلى . فإذن فإنه مهما كانت نظرتنا إلى المسيح وطبيعته وأصله، فإننا لابد واجدون أن جميع المتصوفة هم على شاكلته. والصوفى المسيحى يشعر بأن "الحب" يستنفد كل وجوده، ولكن حبه ليس مجرد حب إنسان لله، بل هو حب الله لجميع الناس. ومعنى هذا أن الصوفى يحب – من خلال الله وبواسطة الله – كل الإنسانية حبا إلهيا . وهو يشعر بأنه على اتصال عميق مباشرة بتلك الوثبة الحيوية التى تكمن من وراء شتى مظاهر الوجود، ولكنه لا يتحد بالطاقة الروحية أو القوة العليا عن طريق التسليم

فحسب، وإنما هو يتحد بها أيضا فى انفعالات قوية من الغبطة الروحية والنشوة الحقيقية والانجذاب الروحى .

حقا إن البعض قد يزعم أن الصوفيين ليسوا رجالا عاديين، بل هم مرضى ضعاف العقول، فأحوالهم الصوفية وحالاتهم النفسية وأبصارهم الروحية هى أدخل فى باب الأمراض العقلية منها فى أى باب آخر. ولكن هذا الزعم فى نظر برجسون هو زعم واه لا أساس له من الصحة. أجل إننا لا ننكر أنه قد وجد بين الصوفية مرضى وشواذ، ولكن ألم يوجد مثل هؤلاء فى كل مرتبة عليا من مراتب النشاط الإنسانى؟ أليست هناك شخصيات شاذة لا حصر لها ضمن أكبر عباقرة الفلسفة والفن والعلم والأدب والموسيقى؟ وإذن فلماذا يكون "التصوف" وحده هو مجال الأمراض العقلية والانحرافات النفسية؟ - الواقع أن معظم كبار الصوفية قد كانوا أولى عقول متينة، وأهل عمل ومقدرة تنظيمية، بدليل أنهم قد استطاعوا أن يقيموا أنظمة دينية ومؤسسات اجتماعية عملوا على توجيهها، ووقفوا جهودهم على تنظيمها، فنجحوا فى ذلك السبيل أيما نجاح، فلماذا نشك إذن فى قدرتهم العقلية ومدى صحة أقوالهم؟ أليس فى ميلهم إلى العمل وقدرتهم على التكيف مع الظروف، واتصافهم بالحزم والبساطة معا، وتميزهم بإمكانية هائلة على التغلب بروح البساطة على شتى التعقيدات، فضلا عن قدرتهم الفائقة على التمييز بين الممكن والمستحيل: أليس فى هذا كله أكبر دليل على تمتعهم بصحة عقلية قوية وتوازن نفسى سليم ؟ حقا أن ثمة "جنونا صوفيا" قد تكشف عنه أحيانا بعض حالات الصوفية، ولكن هل يكون معنى هذا أن التصوف بأكمله إن هو إلا جنون؟ الحق أن الحالات الصوفية الشاذة مهما كان من تشابهها مع بعض الحالات المرضية، ليست سوى ظواهر غير عادية تصحب ذلك الانقلاب النفسى الهائل الذى يتم حينما تنتقل النفس من الساكن إلى المتحرك، ومن المغلق

إلى المفتوح، ومن الحياة العادية إلى الحياة الصوفية. وحينما تضطرب الأعماق السحيقة الغامضة للنفس، فإنه لابد لتلك الظواهر الشعورية التي ترقى إلى السطح أن تتخذ صورة انفعال عنيف، وهذا الانفعال إن هو إلا تعبير عن ذلك الانقلاب الهائل الذى يتم فى الأعماق، والذى قد يبدو على السطح اضطرابا غير عادى، أو ظاهرة مرضية شاذة. وإذن فليس من عجب أن نلقى لدى رجال الصوفية بعض الاضطرابات العصبية، لأن هذه ظاهرة عامة قد تصاحب أشكالا أخرى من العبقرية .

ولو أننا ضربنا صفحا عن "مادة" التصوف، واجتزأنا بالنظر إلى "صورته" لألفينا أن ثمة توافقا عجيبا بين رؤى المتصوفة على اختلاف مذاهبهم وتعدد نظرياتهم. ولكن بماذا نعالج وجود هذا التوافق أو كيف نفسر اتحادهم فيما أدلوا به من شهادات، وانسجامهم فيما ذهبوا إليه من حركات؟ أليس الغرض الوحيد الذى يمكن أن يقنع به الباحث هنا إنما ذلك الغرض البسيط الذى يسلم بوجود ذلك "الكائن الأسمى"الذى يعتقد الصوفية أنهم على اتصال به، أعنى ذلك الإله الحى الذى هو مصدر تلك المحبة الفائقة التى يقرر الصوفية أنهم شعروا بها وصدروا عنها واستمدوا قوتهم الحافزة منها؟ وبعبارة أخرى، أليست التجربة "الصوفية" أكبر دليل وأصدق شهادة على وجود ذلك المبدأ العلوى الذى اختبره الصوفية بأنفسهم واحتكوا به احتكاكا مباشرا؟ أجل إن التجربة الصوفية تجربة ذاتية قد لا ترقى إلى مرتبة الدليل الموضوعى، ولكن ألا نجد فى نفوسنا أصداء لهذه التجربة (كما قال وليم جيمس) بحيث قد يحق لنا أن نقول أن الصوفى قد قام برحلة ليس من المستحيل أن يقوم غيره بها، إذا توافر له من الشجاعة والقدرة ما يستطيع معه أن يمضى قدما فى سبيل تحقيقها حتى يبلغ أخر مراتبها؟ بيد أن الملاحظ فى العادة أنه ليس فى وسع الجميع أن يمضوا فى تلك "الرحلة" حتى النهاية، ولكن فمعظمنا قد خطا بضع خطوات فى هذا

السبيل، أما أولئك الذين لا يجدون فى أنفسهم أى ميل إلى التصوف، فربما كان مثلهم كمثل أولئك الذين لا يجدون فى الموسيقى سوى "ضجة" لا معنى لها، وهل يكون فى تضجر هؤلاء بالموسيقى أدنى دليل على تفاهة الموسيقى؟ إذن فلماذا نتخذ من ضيق البعض بالتصوف دليلا على حقارة شأنه؟

الواقع أن "التجربة الصوفية" هى السبيل الأوحد لحل مشكلة الله حلا تجريبيا . حقا أن هذه التجربة – وحدها – لا تكفى للوصول إلى اليقين الفلسفى النهائى الحاسم، ولكنها تمدنا بحقيقة احتمالية هامة يمكن أن نضيفها إلى سلسلة أخرى من الاحتمالات السابقة، فنصل عن هذا السبيل إلى ما يشبه "اليقين". وعلى الرغم من أن برجسون يقرر أنه ليس غير "التجربة" مصدرا للمعرفة، فإنه يرى ضرورة تأويل "التجربة الصوفية" تأويلا عقليا من أجل استخلاص ما تنطوى عليه من مضمون فلسفى .

فالتجربة الصوفية (القائمة على الحدس الصوفى) هى السبيل الأوحد لتكملة تلك النظريات الميتافيزيقية الناقصة التى سبق أن توصلنا إليها فى "التطور الخالق" وإذا كنا لم نرد فى هذا الكتاب (فيما يقول برجسون) أن نتخطى المجال الحيوى أو أن نتجاوز الوقائع البيولوجية، فقد أصبح فى وسعنا الآن بفضل تلك التجربة الصوفية أن نقرر عدة احتمالات أخرى جديدة. وهكذا يستعين برجسون فى الميتافيزيقا بمنهج "الإضافات" فيقرر أن الاحتمالات العديدة تقود إلى ما يشبه اليقين.

ولن تتقدم الميتافيزيقا (مثلها فى ذلك كمثل العلم تماما) إلا بفضل ذلك التجمع التدريجى المطرد للنتائج المحصلة، بدلا من أن تظل نظاما مغلقا أو مذهبا جامدا، لا مفر من قبوله بجملته أو رفضه بجملته، وبالتالى لا سبيل إلى حمايته من كل معارضة، ولا مندوحة من إعادة تركيبه دائما من جديد – أما هذه الاحتمالات الجديدة التى تجىء بها التجربة الصوفية

فهى أولا أن الله محبة وأنه موضوع محبة – والصوفية لا ترى فى "الخلق" سوى مشروع إلهى أراد به الله أن يخلق موجودات تكون جديرة بمحبته. وفى هذا يقول برجسون أن ثمة موجودات قد دعيت إلى الوجود وكتب لها أن تَحب وأن تُحب : فإن الطاقة الخلاقة لا تعرف إلا بهذا الحب نفسه. ولما كانت تلك الموجودات متمايزة عن الله الذى هو تلك الطاقة نفسها، فلم يكن من الممكن لها أن تظهر إلا فى عالم (أو كون)، ولهذا فقد تحتم ظهور العالم. وفى هذا الجزء المعين من الكون الذى هو كوكبنا بل ربما كل نظامنا الكوكبى بأجمعه، قد تحتم على تلك الموجودات من أجل الظهور أن تكون نوعا، وهذا النوع بدوره قد استلزم مجموعة أخرى من الأنواع كانت منه بمثابة العوامل الممهدة، أو القوى المدعمة، أو الفضلات المتبقية.

وأخيرا نجد أن برجسون يرفض شتى الأدلة التقليدية على وجود الله بما فى ذلك دليل أرسطو فى المحرك الأول، ودليل الغائية، والدليل الأنطولوجى، لكى يستبقى الدليل الصوفى وحده. وهو فى نظره الدليل الأوحد الذى يضعنا وجها لوجه أمام "الحضرة الآلهية" والواقع أن الفلسفة حينما تتحدث عن الله، فإن الإله الذى تقدمه لنا هو أبعد ما يكون عن الإله الذى يعبده الناس، بحيث أنه لو قدر لهذا الإله الذى ينادى به الفلاسفة أن ينزل إلى مجال التجربة، لما استطاع أحد أن يتعرف عليه، أما إله الصوفية، فهو أبعد ما يكون عن إله الفلاسفة والعلماء، لأنه حياة ومحبة تعبر عنها تلك "الوثبة الحيوية" التى تصدر عنها ديانتهم. وحينما يتلقى الصوفية قوتهم وانفعالهم وحماستهم عن تلك الطاقة الخلاقة التى هى فى الأصل رؤاهم وكشوفهم، فإنهم عندئذ لابد من أن يشعروا بالمهمة الجسيمة التى تقع على عاتقهم، ألا وهى مهمة توجيه الإنسانية بأسرها نحو ذلك المستقبل المشرق الذى طالما حن إليه أولو العقول السليمة. فالصوفية

وحدهم هم الذين يسعون إلى تحقيق آمال الإنسانية فى حياة مستقرة مليئة بالمحبة والتعاطف والغبطة الروحية. وإذا كان الكثيرون قد لا يجدون حلا لمشكلة الشر التى تؤرق عقولهم وقلوبهم، فإن الصوفية هم الكفيلون بإظهارنا على أن ثمة غبطة روحية عميقة تعلو على اللذة والألم معا، وتلك هى الحالة النفسية النهائية التى يصل إليها الصوفى فى خاتمة المطاف، وهكذا ينتهى برجسون من دراسته للتصوف إلى ما سبق له تقريره فى مقال عن "الحدس الفلسفى" فيجعل من "الغبطة" الكلمة الأخيرة للفلسفة، لأنه "إذا كان كل ما ترمى إليه التطبيقات العلمية إنما هو تحقيق الرفاهية أو اللذة، فإن الفلسفة قد تستطيع أن تهبنا السرور أو الغبطة".

ثم يختم برجسون فلسفته الأخلاقية والدينية بالحديث عن المجتمع الحاضر وآفاقه الأخلاقية والسياسية فيدعونا إلى الاعتدال فى السعى وراء اللذات والكماليات وضروب الترف، وينادى بالعودة إلى البساطة التى هى العلاج الوحيد لما فى مجتمعاتنا من تعقيدات وتزايد مستمر فى المطالب والحاجات، ولا ينكر برجسون أهمية "الآلة" فى الحضارة الحديثة، ولكنه يريد أن تسير "الروح الصوفية" جنبا إلى جنب مع "الروح العلمية الآلية". ثم يعرض برجسون للحديث عن "الحرب": فيثني على جهود هيئة الأمم التى كثيرا ما وقفت حائلا بين الأمم وبين الاشتباك فى حرب عالمية طاحنة قد لا تبقى ولا تذر، والسبب الأول فى نشوب الحروب (فيما يرى برجسون) إنما هو تزايد عدد السكان، فلابد من العمل على تحديد النسل بأساليب حاسمة صارمة وهذا مما لاحظته الميثولوجيا القديمة حينما قالت أنه إذا ترك الحبل على الغارب لفينوس (إلهة الجمال) فلابد لها من أن تمهد الطريق لعودة المريخ (إله الحرب)، ومن جهة أخرى، لابد من العمل على إعادة توزيع المواد الأولية، والسعى إلى تنظيم تداول المنتجات الصناعية والزراعية. وقد يكون السبب فى الكثير من الأزمات الصناعية،

أن العالم قد وجه معظم اهتمامه إلى إشباع مطالب ثانوية كمالية، دون أن يفطن إلى ضرورة تحسين الإنتاج الزراعى والعمل على زيادته، أما إذا أردنا للآلة أن تكون أداة فعالة لخدمة الإنسانية، فلابد لنا من أن نضع الصناعة فى خدمة حاجات الإنسانية الزراعية، بدلا من أن نقتصر على جعل الإنتاج الصناعى مجرد وسيلة لإشباع حاجات ثانوية أو مجرد نشاط اقتصادى لاغاية له سوى البيع والتصريف. ولن يتسنى للإنسانية أن تصل إلى تحقيق ذلك إلا إذا صحت عزيمتها على أن تبسط حياتها بنفس الحماسة التى اندفعت بها إلى تعقيدها. و"إن الإنسانية لتئن متوجعة تحت نير ما حققت من تقدم، ولكنها لم تعرف بعد أن مستقبلها متوقف عليها وأن مصيرها رهن بها، والكلمة لها الآن : فإن عليها أولا أن تتبين بنفسها ما إذا كانت تريد حقا أن تظل على قيد الحياة أم لا، ثم إن عليها أيضا أن تتساءل عما إذا كانت تريد أن تحيا فحسب، أو ما إذا كانت تريد أيضا أن تقوم بالجهد اللازم لكى تتحقق – حتى على ظهر كوكبنا المتمرد – تلك الوظيفة الجوهرية للكون باعتباره آلة قد جعلت لصنع الآلهة".

تلك هى النقط الرئيسية فى فلسفة برجسون الأخلاقية والدينية، أتينا على ذكرها باختصار زائد نظرا لضيق المقام، وليس فى استطاعتنا هنا أن نتعرض بالتفصيل لنقد الجوانب المختلفة من تلك الفلسفة، فذلك ما قد يستلزم مؤلفا بأكمله، إن لم نقل عدة مؤلفات، ولكن حسبنا أن نقول أن كثيرا من النقاد قد حمل على تلك الثنائية الواضحة فى نظرية برجسون، التى تجعل للأخلاق والدين أصلين مختلفين (أحدهما اجتماعى والآخر روحانى)، بينما الواقع أنه ليس للأخلاق والدين سوى مصدر واحد. ولكن ربما كان فى استطاعتنا أن نرد على هذا الاعتراض بأن نقول أن الثنائية هنا أيضا ظاهرية، لأن الوثبة الحيوية تكمن من وراء كل من الأخلاقين

وكل من الديانتين، وتيار الحياة الذى قد يدور حول نفسه فيترك رواسب من المجتمعات المغلقة، هو بعينه الذى قد يحطم دائرة النوع السحرية فيخلق الأبطال ويبدع عباقرة الإنسانية. وهكذا نعود فنقول أن الفلسفة البرجسونية ثنائية النزعة ولكنها واحدية الجوهر. وأما الاعتراض الرئيسى الذى يمكن أن يوجه إلى نظرية برجسون فى الدين، فهو تهرب فيلسوفنا من حل المشكلة بارجاع المعتقدات الغيبية إلى ملكة خاصة أطلق عليها اسم "الوظيفة الأسطورية". وليس من شك فى أن تحديد برجسون لخصائص تلك الملكة الميتافيزيقية المزعومة لا يكفى مطلقا لتفسير نشأة الديانة الساكنة، اللهم إلا إذا كانت كلمة "الغريزة كافية لتفسير شتى مظاهر سلوكنا الفطرى، ولكن التفسيرات اللفظية لم تعد كافية فى مجال الدراسات العلمية والاجتماعية، والالتجاء إلى القوى الخفية لتأويل مظاهر سلوكنا الدينى لم يعد مقبولا فى عصر ضاق فيه الناس ذرعا الميثولوجيا القديمة .

أما إذا نظرنا إلى موقف برجسون من التصوف، فإننا نجد أن فيلسوفنا (كما لاحظ كثير من النقاد)، قد حاول أن يستخرج من تجارب الصوفية مجرد أدلة يخدم بها مذهبه، وآية ذلك أن برجسون قد ضرب صفحا عن معتقدات الصوفية وأنظارهم العقلية لكى يجتزى بما يتفق من أحوالهم ومقاماتهم مع فلسفته الحيوية ونظريته الخاصة فى التطور الخالق. وهذا ما حدا بالبعض إلى القول بأن برجسون لم يفهم التصوف على حقيقته، وإلا لما قال أنه انفعال صرف يجعل الصوفى مصدره، وفضلا عن ذلك فقد ذهب البعض إلى أن "تجريبية" برجسون الممعنة قد حالت بينه وبين الوصول إلى فهم حقيقة الجوهر الإلهى، فجاءت نظريته فى الله

غامضة بعض الشيء، مليئة بالفجوات والنقائص، بحيث قد يصح أن نقول أن برجسون لم ينجح فى تحطيم المقولات البيولوجية حتى فى كتابه الأخير الذى التجأ فيه إلى حل مشكلة الله على ضوء التجربة الصوفية؛ ولكن أصحاب هذا النقد ينسون أن برجسون قد قدم إلى المسيحية من الطرف الأقصى، فلم يكن من الممكن أن تجيء فلسفته اللاهوتية مطابقة تمام التطابق لأنظار أهل الدين، ولكن حسبه أن يكون قد نجح فى الوصول إلى أعتاب السر الإلهى بوسائله الخاصة، بعد أن أمضى نحو ربع قرن من الزمان فى دراسة الصوفية ومقارنة نتائجهم بنتائج مذهبه فى التطور الخالق .


المحتويات

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة

الموضـــوع	رقم الصفحة



رقم الإيـداع : 2012/4505
الترقيم الدولى : 4-950-327-977-978

مـع تحـيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: 5404480 - الإسكندرية



الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

٥٩ ش محمود صدقى متفرع من العيسوى

سيدى بشر - الإسكندرية

تليفاكس : ٥٤٠٤٤٨٠ / ٠٠٢٠٣ - الاسكندرية